

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Poiché è noto che in lui risiede tutto il potere della Chiesa: A contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitudo do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316).

CURITIBA
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
Eliane Veríssimo de Santana

Poiché è noto che in lui risiede tutto il potere della Chiesa: A contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitudo do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316).

Tese apresentada à banca de arguição como requisito final à obtenção do grau de Doutora em História, no Curso de Pós Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Fernandes

CURITIBA
2017

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Santana, Eliane Veríssimo de

Poiché è noto che in lui risiede tutto il potere della Chiesa: a
contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de
plenitudo do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316) / Eliane
Veríssimo de Santana – Curitiba, 2017.

285 f.; 29 cm.

Orientadora: Fátima Regina Fernandes

Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas
da Universidade Federal do Paraná.

1. Egídio, Romano, ca.1243-1316. 2. Bonifácio VIII, Papa, 1235-
1303. 3. Concílios e sinodos. 4. Plenitudo potestate. I. Título.

CDD 262.91



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Setor CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós Graduação em HISTÓRIA
Código CAPES: 40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ELIANE VERISSIMO DE SANTANA**, intitulada: "**Poiché è noto che in lui risiede tutto il potere dela Chiesa: A contribuição de Egídio Romano na definição do conceito de Plenitudo do poder papal frente à teoria conciliar (1243-1316)**"., após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO.

CURITIBA, 03 de Maio de 2017.

FATIMA REGINA FERNANDES FRIGHETTO
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

LUCIO SOUZA LOBO
Avaliador Externo (UFPR)

RENAN FRIGHETTO
Avaliador Interno (UFPR)

RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO
Avaliador Externo (UFG)

ALINE DIAS DA SILVEIRA
Avaliador Externo (UFSC)



Para Marina, Guilherme, Elenita e Clio.

AGRADECIMENTOS

Pronominais

*Dê-me um cigarro
Diz a gramática
Do professor e do aluno
E do mulato sabido
Mas o bom negro e o bom branco
Da Nação Brasileira
Dizem todos os dias
Deixa disso camarada
Me dá um cigarro.
Oswaldo de Andrade*

Na lista que minha mãe costuma fazer para as compras do mercado, açúcar é escrito com “s”, feijão tem “aum” no final. O importante, na hora é entender e comprar o que é solicitado. Veja, mamãe até o primeiro grau. Sabe escrever e ler, mas com alguma dificuldade e fazer contas básicas. O mesmo foi com meu pai. Eu, junto a meus irmãos somos a primeira geração da família a passar por uma universidade, e com a presente tese me torno a segunda doutora dessa geração. Se tenho que agradecer a alguém, é, portanto a dona Elenita, por todo o sacrifício e a saudade de ter a filha caçula longe por todos esses anos. Obrigada, mãe. Gostaria de agradecer também aos meus irmãos Arquimedes e Elaine que, cada um a sua maneira, me inspiram, e ajudam a me tornar uma pessoa e uma pessoa melhor. A toda minha família muito obrigada.

Aqui em Curitiba, ganhei família nova, quero, portanto agradecer também a minha querida orientadora professora doutora Fátima Regina Fernandes, por ter confiado em mim, desde antes do mestrado e apostado em nossa pesquisa. Sabemos que o doutorado é apenas o findar de uma parte dessa caminhada. Agradeço também ao professor doutor Renan Frighetto e a professora doutora Marcela Guimarães que sempre estiveram presentes e contribuindo sempre de forma positiva em meus estudos.

Ainda no meio acadêmico, ao professor Lúcio Lobo, que tanto me auxiliou, tanto na disciplina ofertada quanto na banca de qualificação e defesa, assim como a professora Renata Nascimento e professora Aline Silveira que participaram de forma indispensável em minha banca de defesa. Aos professores Márcio Muniz e Charlie Briggs que me auxiliaram com materiais para minha pesquisa.

Agradeço ao professor Giancarlo Garfagnini por ter realizado a tutoria junto a Università degli Studi di Firenze, assim como a Capes pelo financiamento do estágio da modalidade Sanduíche (4774-14-0).

Como não só de academia se dá a vida, sou grata também a Flávia Martins, Diane Ubiali, Cynthia Valente, Carlos Eduardo Zlatic, Raphael Guilherme, Rafael Diehl, André Ribas, Rodrigo Araújo, André Siqueira, Vanessa Fronza, Danilo Gazzotti, Francisco Atanasio, Glória Santos, Rosângela Freire, Thiago Lemos, Luana Canuto, Vicente Brasileiro, Marcelo Hammoud e Regina Macuccio.

A Capes pelo financiamento dessa pesquisa

Ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Paraná e a Maria Cristina, por todo o apoio durante esses anos.

*“Quando il morto piange, è segno che è in via di guarigione” disse solennemente il Corvo.
“Mi duole di contraddire il mio illustre amico e collega” soggiunse la Civetta “ma per me
quando il morto piange, è segno che gli dispiace a morire.”*
Carlo Collodi

RESUMO

A presente tese tem por objetivo a análise de escritos do frade agostiniano Egídio Romano (1243-1316) e sua contribuição na defesa do pensamento hierocrático frente a teoria conciliarista, concedendo maior importância ao tratado *De ecclesiastica potestate*, escrito em 1301-02, ápice do conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei Felipe IV da França. Nascido em Roma, em meados do século XIII, inicia seus estudos na Universidade de Paris, tornando-se discípulo de Tomás de Aquino durante a segunda estadia deste nessa instituição. O contexto de formação universitária, assim como as disputas teóricas ocorridas durante seus estudos, auxiliaram na formação de um pensador que defende em seus escritos a supremacia do poder espiritual, em especial do sumo pontífice, frente ao poder temporal, e a própria instituição eclesiástica, afirmando assim que o papa possui a *plenitudo potestate* em ambos os meios. Assim, além de combater o fortalecimento do *regnum* e o movimento de regionalização do clero, principalmente na França, o galicanismo, o tratado *De ecclesiastica potestate* busca definir qual o papel do sumo pontífice no interior da Igreja. Dessa forma, afirmamos que além da defesa do poder espiritual sobre o temporal, Egídio escreve seu tratado com o intuito de defender a plenitude do poder papal frente ao movimento conciliarista, movimento este que contesta a autoridade máxima do papa na instituição eclesiástica e defende a formação de um concílio de caráter colegiado, que possuiria uma autoridade superior a pontifícia. O período em questão estende-se do nascimento do autor (entre 1243 e 1247) e a data de sua morte em 1316, onde encontramos transformações nos âmbitos temporais e espirituais, como a mudança da sede do papado de Roma para Avignon, episódio conhecido como Exílio de Avignon.

Palavras-chave: Egídio Romano, *plenitudo potestate*, Bonifácio VIII, conciliarismo.

ABSTRACT

The present thesis have per objective the analisis of the written work of the agostinian friar Gil of Rome (1243-1316) and his contribution in the defense of the hierarchical thought front of conciliatory theory, conceiveing its major importance to *De ecclesiastica potestate* treaty, written in 1301-02, the apex of the conflict between the pope Boniface VIII and the king of France Philip IV. Born in Rome, circa XIII century, he begun his studies in the university of Paris, being disciple of Thomas Aquinas during its stay in the very same institution. The context of the academical education, as theoretical dispute accuring in the period of his studies, auxiliate in the education of a thinker that defends on his written work the supremacy of a spiritual power, specially the high pontiff, front of temporal power, and the very own ecclesiastical institution, afirming that the pope possess the *plenitudo potestate* in both ways. Therefore, apart of fighting the strenght of the regnum and the movement for the regionalization of the clergy, specially on France, the galicanism, the treaty *De ecclesiastica potestate* look to define which is the role of the high pontiff in the church structure. This way, its afirmed that apart the defense of the spiritual power over the temporal, Gil write on his treaty the intent to defend the plenitude of the pope's power front to the conciliarist movement, which movement that contest the maximum authority of the pope in the ecclesiastic institution and defend the formation of a council with a collegiate character, that possess greater pontiffic authority. The period in matter extend from the birth date of the author (between 1243 and 1247) to the date of his death in 1316, in which is found transformations in the temporal and spiritual scopes, with the change of the seat of papacy from Rome to Avignon, known as Exile of Avignon.

Keywords: Gilles of Rome, plenitudo potestate, High Middle Ages, Boniface VIII, conciliarism.

RIASSUNTO

La presente tesi si propone di analizzare la scritta del frate agostiniano Egidio Romano (1243-1316) e il suo contributo alla difesa del pensiero ierocratico nel confronto con il conciliarismo, dando più importanza al trattato *De ecclesiastica potestate*, scritto nel 1301-02, nell'apice del conflitto tra papa Bonifacio VIII e il re Filippo IV di Francia. Nato a Roma nella metà del XIII secolo, ha iniziato i suoi studi presso l'Università di Parigi, diventando un discepolo di Tommaso d'Aquino durante il suo secondo soggiorno in questa istituzione. Il contesto della sua formazione universitaria, come pure le dispute teoriche che si sono verificati durante suoi studi, hanno contribuito nella formazione di un pensatore che difende in suoi scritti la superiorità del potere spirituale, specialmente del sommo pontefice, nei confronti del potere temporale e l'istituzione ecclesiastica, affermando così la plenitudo potestate del papa in entrambe le sfere. Oltre di combattere il rafforzamento del regnum e il galicanismo, il trattato *De ecclesiastica potestate* cerca di definire il ruolo del sommo pontefice nella Chiesa. In questo modo, affermiamo che oltre di la difesa del potere spirituale su quello temporale, Egidio scrive il suo trattato per difendere la pienezza del potere del papa nel confronto alla teoria conciliare, che contesta la massima autorità del papa nell'istituzione ecclesiastica e sostiene la formazione di un concilio di carattere collegiate con una autorità sopra il papa. Il periodo in questione si estende dalla nascita dell'autore (tra 1243-47) e la data della sua morte, nel 1316, dove troviamo cambiamenti nella sfera temporale e spirituale, come il cambiamento della sede del papato da Roma ad Avignone, episodio conosciuto come L'esilio di Avignone.

Parole chiave: Egidio Romani, *plenitudo potestate*, Tardo Medioevo, Bonifacio VIII, teoria conciliare.

SUMÁRIO

Resumo, ix

Introdução, 13

Capítulo I:

Egídio Romano: Vida e obra, 31

1.1 Primeiros anos, 34

1.2 Egídio em Paris, 43

1.3 As condenações de 1277, 62

1.4 Os anos de 1277 a 1285, 85

1.5 Os anos de 1285 a 1316, 91

Capítulo II:

Os séculos XIII e XIV, 104

2.1 Do papa angélico a Bonifácio VIII, 114

2.2 O papado de Bonifácio VIII, 129

2.2.1 *De renuntiatione papae*, 132

2.2.2 A disputa entre Bonifácio VIII e o Poder Temporal: Primeira Fase: O conflito do décimo, 148

2.2.3 A segunda fase do conflito: De Pamiers ao *schiafo* de Anagni, 165

Capítulo III:

Sobre o poder eclesiásticos, 184

3.1 A delimitação do poder régio: O *De regimine principum*, 187

3.2 O Sermão *De Potentia Domini Pape*, 201

3.3 Sobre o poder que há na Igreja: O *De ecclesiastica potestate*, 209

3.3.1 Dedicatória, 216

3.3.2 Primeiro livro: A relação entre igreja e *regnum*, 218

3.3.3 Segundo livro: riqueza, propriedade e justiça, 223

3.3.4 Terceiro livro: a *plenitudo potestatis* e a subordinação como modelo de ordem, 227

3.4 A teoria conciliar, 229

3.5 O *De ecclesiastica potestate* e a teoria conciliar, 233

Considerações finais, 258

Fontes e referências

Fontes, 264

Referências, 265

Anexos, 276

INTRODUÇÃO

Umberto Eco, em seu livro *Arte e Beleza na Estética Medieval*, afirma que a cultura do medievo possui características ligadas à inovação, porém busca encobri-las sob véus de repetição. O pensamento medieval procura elementos na antiguidade – clássica, helenística ou tardia –, assim como em tradições bíblicas e patrísticas, revestindo-os de novos sentidos, inserindo esses elementos em debates filosóficos – escolásticos – propondo significados que se modelam de acordo com as características relativas à determinada época ou sociedade¹. Inserindo-se nesses aspectos culturais, o pensamento político medieval, assim como os elementos relativos à teoria política, alimentam-se, em seu conteúdo conceitual e sistemático, de ideias oriundas do direito canônico e romano, de doutrinas e princípios filosóficos e teológicos, discutidos e repercutidos nos ambientes intelectuais e de formação de saber², dos Pais da Igreja e de pensadores que remontam à antiguidade. Assim, consideramos que a construção da teoria política medieval, possui essa característica de novidade – pois

¹ ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010, pp. 14-17.

² BERTELLONI, Francisco. Teología del milagro y teoría política em el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano. In: *Dissertatio*, Pelotas, nº 11, 2000, pp. 5-20.

relaciona-se com as demandas históricas de seu contexto de produção – mas sustenta-se em uma tradição que está além dos pensadores cristãos. Porém, na visão da reconstrução paradigmática moderna, que, por vezes, nos influencia na análise de nossos períodos e fontes, essa teoria política, principalmente as ideias encontradas nos séculos XIV, acabam sendo constantemente afirmadas como sendo as sementes do retorno à racionalidade, de um estado natural que se liberta da teologia e da revelação.

O presente trabalho pretende analisar aspectos políticos, históricos e filosóficos de escritos do frade agostiniano Egídio Romano, inserido no agitado contexto de fins do século XIII e início do XIV. Salientamos aqui que a atual pesquisa constitui-se na continuidade do trabalho iniciado em 2013 em nossa pesquisa de mestrado intitulada “*Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere*”: a contenção régia por meio das virtudes no tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano, dissertação na qual procuramos analisar o tratado especular egidiano não como um tratado laudatório da figura régia, mas sim como um tratado que limita a figura do príncipe através de modelos cristãos de virtudes, submetendo, portanto, o monarca a Instituição Católica. Na continuidade de nossa pesquisa, optamos por analisar o tratado mais famoso do autor, o *De ecclesiastica Potestate*, escrito para o papa Bonifácio VIII, defendendo ainda a prioridade que Egídio possuía em defender a eclesía.

Egídio nasce em Roma em data incerta, entre os anos de 1243-47. Assim como seu ano de nascimento, sua origem familiar também não encontra um consenso entre os pesquisadores do teórico. Conhecido também como Colonna, é constantemente, e de forma equívoca, ligado a famosa família Colonna, família a qual durante o século XIV irá contrapor por meio de seus escritos. Adentra ainda jovem na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, e em 1260 inicia seus estudos junto a Universidade de Paris, tendo como tutor o dominicano Tomás de Aquino, que exerce grande influência na formação do pensamento de Egídio. Sua carreira universitária é interrompida em 1277, sendo retomada apenas em 1285-86. Torna-se prior da sua ordem no ano de 1272 e dois anos depois, em 1274, arcebispo de Bourges. Com aproximadamente 117 tratados escritos, falece em 23 de dezembro de 1316 na corte pontifícia, em Avignon.

De acordo com Donati³, o estudo mais aprofundado da cronologia das obras de Egídio inicia-se com Gerardo Bruni, em seu ensaio *Le opere di Egidio Romano*⁴, que foi relançado em 1961 em sua forma definitiva, procurando corrigir erros identificados pelo autor na primeira edição do ensaio⁵, inserindo as contribuições de G. Boffito, que realiza uma tentativa de um ensaio bibliográfico das obras egidianas no ano de 1911⁶.

Dentre esse leque de escritos, que abordam temas que variam desde teoria política, questões teológicas e filosóficas, comentários, tratados educacionais a assuntos que fogem ao “interesse comum” de seus colegas agostinianos, como o desenvolvimento do feto no útero da mãe⁷, os dois tratados mais conhecidos e analisados pelos estudiosos que se ocupam do autor são: 1: O tratado especular, *De regimine principum*, escrito durante os anos de 1277 a 1279, solicitado pelo Rei Felipe III para a instrução de seu primogênito Felipe IV, O Belo, da França, e que aborda modelos de virtuosidades que, uma vez aplicados ao príncipe, trariam longevidade à seu reino e sua dinastia – tratado já citado, tema de nossa dissertação de mestrado; e 2: O *De ecclesiastica potestate*, redigido entre o fim do ano de 1301 e agosto de 1302, dedicado para o papa Bonifácio VIII, que condensa a teoria hierocrática da *potesta directa*, endossando a superioridade do pontífice sobre todos os ambos de poder, terrenos ou eclesiásticos, afirmando a impossibilidade desse ser julgado por nenhum homem, mas somente por Deus, e designando o sumo pontífice como sendo não apenas o representante máximo da Instituição eclesiástica, mas a própria Igreja.

³ DONATI, Silvia. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano: I. Le opere prima del 1285: I commenti aristotelici (*Parte I*). In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. v.I. 1990. pp.1-3

⁴ GERARDO BRUNI. *Le opere di Egidio Romano*. Firenze: Olschki, 1936.

⁵ Bruni afirma que o objetivo dessa publicação é principalmente realizar a distinção entre as obras autênticas das apócrifas, considerando 150 como autênticas (sendo que este considera cada uma das traduções do tratado especular egidiano) e 16 obras que geram dúvida sobre a autenticidade da autoria de Egídio ou são apócrifas. GERARDO BRUNI, Saggio bibliografico sulle opere stampate di Egidio Romano. In: *Analecta Augustiniana*. Volumen XXIV, Institutum Historicum Ord. Erem. S. Augustini. Roma: 1961.

⁶ GIUSEPPE BOFFITO. *Saggio di bibliografia egidiana*, Firenze, Olschki, 1911.

⁷ AEGIDII ROMANI. *Opera Omnia*. De Formatione Humani Corporis in Utero. II. 13. Firenze. Sismel. Edizioni Galluzzo. 2008.

Egídio encontra-se, portanto, como autor prestigiado por ambos os personagens que, no final do século XIII e início do XIV irão protagonizar o grande embate entre poder temporal e espiritual. Conflito esse que vai além da disputa com elementos teóricos – bulas, cartas, panfletos, tratados –, tentativa de excomunhão de Felipe IV por parte do papa e de deposição de Bonifácio por parte de Felipe e seus partidários, englobando, em seu final, embates físicos⁸, como a campanha liderada por Sciarra Colonna e Norgaret ao palácio papal em Anagni em 1303.

Essa particularidade de escrita para audiências opostas poderia prejudicar, o que de fato aconteceu por vários anos, o julgamento da fidelidade do autor para com suas ideias. Taxado por um de seus contemporâneos como “ridículo”, “não racional” e que possui argumentos “absurdos”, “primitivos e frívolos”⁹ e em nossa contemporaneidade como um teórico que sacrifica repetidamente suas ideias pela a carreira¹⁰, a suposta falta de linearidade entre esses dois escritos poderia justificar essas afirmações sobre a disparidade de pensamento, porém a análise do oram redigidos, nos demonstra uma constante nas ideias de Egídio: a defesa da soberania da Instituição Eclesiástica, e, sobretudo, da figura pontifícia, como detentor da máxima autoridade e poder, frente a âmbitos externos ou internos a Instituição eclesiástica.

Para esse último, porém, para além da leitura usual, em que o tratado é inserido no embate entre poder temporal e espiritual – ou seja, a de que o tratado em questão foi elaborado pelo agostiniano na tentativa de auxiliar o papado de Bonifácio com elementos teóricos que limitam a ação régia no contexto de embate entre Bonifácio VIII e Felipe IV – mas sem nos afastarmos dela, pretendemos diferenciar do lugar comum entre os pesquisadores

⁸ O episódio conhecido como *Schiaffo* ainda rende controvérsias, pois não se sabe se Bonifácio de fato recebe o golpe com a luva de ferro, ou se o termo fora utilizado apenas para designar o confronto. Para mais informações sobre esse episódio: GIAMMARIA, Gioacchino. Lo schiaffo a Bonifacio VIII. In: *Lo schiaffo a Bonifacio VIII e altre ricerche di storia medioevale anagnina. Istituto di Storia e di Arte del Lazio Meridionale. Documenti e studi storici anagnini*. n. 20. Anagni. 2004. p. 11-31. Vide anexo 01.

⁹ JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989, pp. 72, 75; pp. 116-122.

¹⁰ DE BONI. Luís Alberto. *De Abelardo a Lutero - Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 138.

que abordam esse tratado egidiano, focando nosso estudo na forma como o autor dedica-se a questão do poder do papa em relação à própria Igreja.

Sabemos a relevância da disputa que ocorre entre poder secular e espiritual, representada aqui pelo papa Bonifácio VIII e o rei Felipe, O Belo. Salientamos que, se aparentemente essa disputa é representada por querelas envolvendo isenção de tributos e impostos sobre o clero francês, o pano de fundo foi muito mais grave, envolvendo e questionando não só o âmbito da autoridade do papa e do rei, mas também a relação existente entre o poder espiritual e temporal, e a própria instituição do poder, revelando assim importantes ideias oriundas dos confrontos entre juristas e legistas da corte capetíngia e teóricos eclesiásticos, caracterizados pelo embate entre as bulas papais e os documentos da chancelaria régia. Inserido nessa disputa, percebemos a relevância da produção do tratado egidiano, e sua importância na afirmação do poder espiritual.

Optamos, portanto, por priorizar os questionamentos existentes em relação a autoridade e função do papa no interior da instituição eclesiástica, que concomitante com a contestação da legitimidade da eleição de Bonifácio, a regionalização do clero francês e o fortalecimento do *regnum* de França tornam esse período de outono da Idade Média ainda mais conturbado.

No início do século XIV, impulsionados pelas constantes crises sofridas pela instituição eclesiástica, assim como o aparecimento de textos literários que contestavam as instâncias de atuação do sumo pontífice, os teólogos, principalmente os ligados as instituições de ensino, passam a ter como foco de discussão a eclesiologia. Esse momento se mostra relevante para nosso estudo, uma vez que influência na formação de uma série de tratados desenvolvidos especialmente para discutir a instituição eclesiástica, a natureza e a dimensão de seu poder¹¹.

O foco desses tratados era a determinação de qual o lugar do papa no interior da instituição eclesiástica. Essa discussão possuía irradiações complexas dentro da eclesiologia, uma vez que a determinação da função do papa na Igreja implicaria a definição da tipologia da

¹¹ OAKLEY, Francis. *The conciliarist tradition: constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*. Oxford: University Press, 2003, p. 63-64.

própria instituição eclesiástica. A teoria conciliar discute a ideia de que a máxima autoridade da Igreja estaria no Concílio formado por todos os cardeais, e que este possuiria um poder maior que a do Sumo Pontífice¹².

Constata-se duas concepções teóricas relativas a tipologia da Igreja. Uma, caracterizada por estrutura vertical e unitária, de caráter descendente, que tem na figura do papa o membro mais importante de toda a instituição, possuindo um poder superior aos demais membros eclesiásticos, podendo tomar decisões e julgar os demais membros sem estar a dispor desses julgamentos. A segunda concepção caracteriza-se por uma estrutura múltipla e de caráter ascendente, que considerava a instituição eclesiástica como formada pela comunidade de fiéis, sendo representada por meio de um concílio formado por essa comunidade, que possuiria poder de decisão superior ao do sumo pontífice¹³.

Em relação a essa segunda concepção, os opositores da hierocracia encontram na teoria do conciliarismo uma alternativa baseada no colegiado, que visa subjugar o poder pleno papal frente a Igreja. Os defensores do conciliarismo acreditavam que um colégio formado por membros da instituição eclesiástica possuiria autoridade maior que a do sumo pontífice, podendo tomar decisões em instâncias antes acreditadas serem pertencentes apenas ao papa.

Essa teoria inicia a cogitar a existência de instâncias superiores ao papa dentro da Igreja, desenvolvendo, assim, a ideia de superioridade do Concílio Geral sobre a autoridade do sumo pontífice.

Um fato que aponta para a existência e o aumento de simpatizantes do conciliarismo refere-se aos defensores da hierocracia, que começam a frisar em seus escritos a superioridade da autoridade do pontífice sobre a Igreja, ressaltando o fato de que é o papa que sanciona as decisões conciliares. Nesse sentido, o tratado *De ecclesiastica potestate*, de Egídio Romano, especialmente o conceito de *plenitudo potestate* presente nessa obra, pode ser

¹² SOUZA, José Antônio de C. R. *A gênese do conciliarismo*. In: Leopoldianum, n. 21, 1981.

¹³ BERTELLORI, Francisco. Prólogo. In SOUZA, José A. de C. R. de. *As relações de poder : do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*. (Org. e coordenador). Porto Alegre: EST Edições, 2011. p. 7-11.

analisados como uma dessas expressões da afirmação do poder papal frente às cogitações internas ao âmbito espiritual¹⁴.

Entendemos assim, que antes de apenas determinar a hierarquia existente entre poder temporal e espiritual, Egídio pretende em seu tratado, afirmar a posição de plenitude do poder papal no interior da instituição eclesiástica. Ressaltamos que, ainda no século XII, alguns documentos, como o *Decretum Gratiani*¹⁵, já revelavam a tentativa de determinar qual seria a instância do poder papal. Porém, após a publicação do tratado egidiano, entre março e agosto de 1302, o dominicano João de Paris ou João Quidort, estudante e mais tarde professor da Universidade de Paris, redige o tratado *De regia potestate et papali*, que pode ser considerado como o primeiro escrito que defende a teoria conciliar, demonstrando como essa teoria já encontrava-se em circulação no pensamento ligado as Universidades. João Quidort defende que o Concílio Geral esta acima do papa, podendo julgar e depor o mesmo em caso de irregularidade canônica na eleição pontifícia, ou em casos de abuso do poder¹⁶. No citado tratado, o dominicano sustenta que os cardeais podem, na condição de representantes de todo o clero, admoestar e julgar o papa, além de solicitar ajuda ao Imperador, na condição de representante de toda a Igreja, para efetuar a deposição do pontífice romano.

Embora referências claras contra a teoria conciliar só e encontre a partir da obra do franciscano Álvaro Pelayo (1275-1350)¹⁷, percebemos que as referências que Egídio Romano faz a *plenitudo potestatis* do papa aludem a uma tentativa implícita de sustentar e afirmar a supremacia pontifícia como autoridade máxima sobre a Igreja.

¹⁴ SANTANA, Eliane Veríssimo; DIEHL, Rafael. Mesquita. "Vincere vitia et se ipsum virtus est morum - As virtudes como instrumentos políticos nos Espelhos de Príncipes de Egídio Romano e Álvaro Pelayo. In: *Anais do V Congresso Internacional de História*, 2011, Maringá, 2011.

¹⁵ Decreto datado de meados do século XII, elaborado por Graciano de Bologna, que compila todos as normas canônicas existentes desde o século XI. Esse decreto, junto a demais documentos normativos posteriores, compõe o Corpus Iuris.

¹⁶ BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. O Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 178.

¹⁷ BARBOSA, João Moraes. Álvaro Pais. Lisboa: Verbo, 1992. pp. 87-90; 92;94.

O período escolhido para a pesquisa (1243-1316), mesmo que num primeiro momento possa ser justificado apenas pelo tempo de vida do autor, é também justificado pela necessidade do conhecimento da formação religiosa e acadêmica de Egídio, assim como o contexto histórico que ocorria durante sua juventude e os acontecimentos após a morte do papa Bonifácio VIII, principal apoio em sua maturidade. Nesse sentido a escolha é realizada não apenas para auxiliar em questões biográficas sobre o autor – como sua formação educacional – mas também levando em consideração as modificações ocorridas após a morte do papa Bonifácio VIII, a eleição de Clemente V e a relação de Egídio com este papa, assim como as modificações ocorridas na Instituição Eclesiástica, como o episódio conhecido como *Exílio* ou *Cativeiro de Avignon*.

Nesse sentido, no primeiro capítulo, analisaremos questões relativas à vida do autor, não apenas em relação ao caráter biográfico, mas enfatizando a construção do seu pensamento e o desenvolvimento deste, tendo como base os tratados conhecidos e disponíveis do período de sua estadia na Universidade de Paris, assim como seus escritos relacionados a Ordem agostiniana e seus escritos políticos posteriores. Procuramos também nesse capítulo, analisar possíveis discordâncias em relação aos tratados atribuídos ao autor, assim como os motivos que levaram Egídio a ser expulso da Universidade. A compreensão dos elementos contidos nesse capítulo é importante pois exemplifica a forma como o pensamento egidiano sofre modificações, por exemplo, quando este é expulso da Universidade de Paris, após as condenações de 1277, onde encontramos um autor mais “livre” em seus escritos.

Assim, quando iniciamos nossa pesquisa sobre Egídio Romano, nos deparamos com problemas relacionados desde sua data de nascimento – desconhecida, o que não é uma novidade quando o tema são teóricos medievais – a sua origem familiar, uma vez que por ser também conhecido como Colonna, foi por vários anos reconhecido pela historiografia como pertencente a famosa família Colonna¹⁸, fato que consideramos equivocado. Se a princípio esse dado biográfico possa parecer irrelevante, percebemos as turbulências que uma informação equivocada pode delegar ao conhecimento histórico, sendo perpetuada e continuamente repetida. Em nossa pesquisa, o momento de confrontação desses dados com o

¹⁸ BOFFITO, Giuseppe. *op. cit.*, 1911. p. 18; LAJARD, F. Gilles de Rome. Religieux, Augustinien, Théologien. In: *Histoire Littéraire de la France*. Paris, 1888. XXX. p.422.

contexto histórico, as fontes e a trajetória de Egídio nos esclarece sua origem, demonstrando coerência em suas decisões e escritos futuros.

Egídio ingressa na ordem dos Eremitas de Santo Agostinho ainda jovem na Igreja de *Santa Maria del Popollo* em Roma – região próxima de onde nasce, também conhecida como Collona, devido a Coluna de Marco Aurélio – ainda existente nos dias atuais – e, destacando-se entre os jovens eremitas, é transferido ao *Studium* da Ordem em Paris. Seus estudos junto a Universidade de Paris iniciam em 1260, primeiramente na Faculdade de Artes, sendo mais tarde, na Faculdade de Teologia, sendo discípulo de Tomás de Aquino, grande influenciador no pensamento egidiano. Sua carreira universitária, porém é interrompida no ano de 1277, tendo 51 de suas teses condenadas, sendo, portanto expulso da Universidade. O motivo da citada condenação ainda hoje não é consensual entre os pesquisadores do teólogo, uma vez que cogita-se que Egídio fora condenado não por suas ideias, mas sim como uma forma de repreender algumas das teorias de seu mestre – o Aquinate, já falecido na época. A justificativa dada relaciona-se principalmente com a defesa por parte de Egídio da questão da unidade da forma substancial, sendo este um dos motivos para sua expulsão. Godofredo de Fontaines, teólogo também ligado a Universidade de Paris e igualmente discípulo de Aquino, defende, assim como Egídio, a ideia de seu mestre, mas não sofre nenhuma retaliação por parte do concílio universitário¹⁹. Porquês relegados à história e que podemos apenas conjecturar sobre possíveis motivos.

Durante os anos de permanência na instituição universitária, Egídio escreve inúmeros tratados, vários deles relacionados com sua instrução universitária e comentários sobre as obras de Aristóteles, ganhando popularidade em meio a seus contemporâneos²⁰. Após sua expulsão continua com seu percurso como homem de saber medieval, ganhando reconhecimento não apenas em meio a sua ordem²¹, mas também no meio laico²², sendo

¹⁹ THIJSSEN, J. M. M. H. *1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome*. In: *Vivarium* 35. 1997.

²⁰ DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, p. 111.

²¹ Torna-se Prior Geral da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em 6 de janeiro de 1292.

²² Além de redigir o tratado especular *De regimine Principum*, solicitado por Felipe III de França para a instrução de seu primogênito, Filipe de Flandres, conde de Flandres e de Namur, durante os anos de 1263 a 1298, solicita

solicitado pelo rei Felipe III de França, em 1277 ou 78 -1281 para elaborar um tratado do gênero *Espelho de Príncipe* para seu primogênito, futuro Felipe IV. Retoma sua carreira universitária apenas em 1285-86, auxiliado pelo papa Honório IV, recebendo o título de mestre em teologia em 1287, tornando-se Prior Geral de sua ordem em 1291 e arcebispo da província de Bourges em 1295. Quando no momento da disputa entre o papa Bonifácio VIII e Felipe IV da França, Egídio redige dois tratados - um sermão *De potentia domini pape*, e o *De ecclesiastica potestate*, reafirmando sua posição a favor da Instituição Eclesiástica e, em especial do papa, oferecendo argumentos teóricos que legitimam a eleição e o pontificado de Bonifácio.

O fato de Egídio ter escrito tanto para os reis da dinastia capetíngia quanto para o papa Caetani, lhe rende críticas no meio historiográfico. Seria Egídio um sofista, ou pouco apegado a suas ideias? Em nossa visão, a defesa da instituição eclesiástica está presente em ambos os tratados egidianos – tanto no *De regimine principum*, quanto no *De ecclesiastice potestate*. O primeiro, antes de laudatório, é um espelho de contenção régia. Tema analisado de forma mais profunda em nossa pesquisa de mestrado, mas que aparece de forma coadjuvante na pesquisa atual. O segundo, mostra de forma nítida e madura a defesa da eclesía e, sobretudo da figura do papa e de sua plenitude. Nossa análise considera o gênero e a audiência diferenciada, mas uma constante defesa por parte do autor – como membro da eclesía – da supremacia do poder espiritual sobre o temporal.

Postos estes aspectos, que para além de uma tentativa biográfica, pretende a explicitação de uma linearidade dos escritos de Egídio, e que compõe de forma resumida o primeiro capítulo da pesquisa em questão, encontramos no segundo capítulo um texto de caráter mais contextual, em nossa visão necessário para melhor compreensão de nossa afirmação inicial.

que Egídio redigisse o comentário do tratado *Super libros elenchorum*; além disso Egídio tutoria durante um período desconhecido futuro cardeal Jacobo Stefaneschi, filho do senador romano Pietro Stefaneschi, neto do papa Nicolau III. A Jacobo é dedicada a obra *Super De Anima*. Egídio redige ainda os tratados *De praedestinação* e *De formatione corporis humani*, encomendado por *Taverna Tolomei*. No mesmo período, o nobre inglês Stefano de Maulay, solicita comentário a obra *Super Posteriora analytica*. Além desses tratados, o mais conhecido é a obra *De ecclesiastica potestate*, que não fora solicitada, mas é escrita e dedicada ao papa Bonifácio VIII

No segundo capítulo, de caráter mais contextual, elaboramos uma síntese dos acontecimentos históricos nos quais Egídio encontrava-se submerso, dando destaque para a abdicação do papa Celestino V e a sucessiva eleição de Bonifácio VIII. Nesse contexto, Egídio atua de forma ativa em seus escritos, na tentativa de defender a legitimidade do pontificado de Bonifácio VIII. Também nesse período, percebemos o auxílio que o autor presta ao sumo pontífice com argumentos teóricos que defendem a supremacia do papa tanto no âmbito temporal, frente às pretensões de fortalecimento do *regnum* por parte de Felipe IV da França, e também frente ao movimento de contestação da plenitude do poder papal por integrantes da Instituição eclesiástica.

A abdicação voluntária de um papa – tema sem precedente para os medievais, mas ironicamente tão próximo a nosso atual tempo histórico – assim como a existência de dois papas, um ocupando o trono de Pedro e outro resignado, insere elementos impactantes no contexto em baixo medieval. Após dois anos de vacância do Trono de Pedro, e um conclave fora das normas habituais, Celestino V, que fica conhecido como Papa angélico, é eleito, mas abdica voluntariamente a seu cargo 5 meses após sua eleição. É sucedido por Bonifácio VIII. Se de início a eleição conta com a aprovação de todos os membros do colégio de cardeais, alguns meses depois, e após algumas medidas realizadas pelo novo papa, alguns membros ligados aos Espirituais Franciscanos²³ e a Família Colonna, em especial os cardeais Pedro e Tiago, passam a questionar a legitimidade da renúncia papal, e consequentemente a eleição e o pontificado bonifaciano. Os Espirituais Franciscanos haviam recebido inúmeros benefícios com o breve pontificado de Celestino V, sendo estes revogados durante o pontificado de Bonifácio VIII. Em relação a Família Colonna, a questão possuía um viés mais político e ligado com questões territoriais. Inicialmente esses dois grupos se unem e proclamam manifestos que alegam a ilegitimidade de Bonifácio²⁴. Junta-se a eles alguns mestres da Universidade de Paris, e nesse ínterim, o debate sobre a legitimidade da abdicação voluntária papal cresce. Os argumentos prós e contra são amplos e respeitáveis, porém o fato de que

²³ Os Espirituais Franciscanos nutriam um grande valor por Celestino V, uma vez que nunca antes haviam recebido tanto valor por nenhum outro pontífice. Um dos privilégios concedidos por Celestino relacionava-se com um grupo de Espirituais italianos que pretendiam abandonar a ordem dos frades menores e construir uma organização não necessariamente idêntica a sua congregação monástica.

²⁴ O primeiro manifesto – conhecido como Manifesto de Lunghezza – foi lançado em 10 de maio de 1297. Outros dois foram apresentados em 16 de maio e 15 de junho do mesmo ano.

Celestino V, antes de abdicar, redigi uma constituição apostólica que legitima a renúncia voluntária, auxilia na argumentação sobre a legitimidade do papa Caetani, argumentação essa também realizada por Egídio Romano, que em 1297 escreve o tratado *De renuntiatione papae*, refutando as ideias dos cardeais Colonna e afirmando a legalidade do pontificado bonifaciano. Além da argumentação teórica, o fato do Papa Caetani continuar a exercer seu cargo como Sucessor de Pedro, sendo, portanto uma realidade concreta, acaba por enfraquecer momentaneamente o movimento que contesta seu pontificado. A fase sucessiva conta com o apoio do poder temporal na tentativa de deposição de Bonifácio. A querela protagonizada entre Bonifácio VIII e Felipe IV, o Belo da França, que em um primeiro momento caracteriza-se por disputas relacionadas a taxaço do clero francês, acaba por abranger-se a questões mais complexas, revelando uma verdadeira disputa, inicialmente teórica – os exemplos são as constantes bulas papais, folhetos anônimos e bulas apócrifas – que circulam nos âmbitos eclesiástico e temporal. Com o episódio do julgamento do Bispo de Pamiers por parte dos poderes laicos franceses, Felipe IV acaba por intervir em uma jurisdição que não lhe pertencia, intensificando assim o embate entre este e Bonifácio. Além desse fato, Felipe, tenciona solicitar um Concílio Geral para a deposição do papa, concílio esse que só poderia ser solicitado pelo próprio pontífice. Após várias bulas promulgadas na intenção de limitar e condenar as ações do monarca francês, que conta com o apoio de renomados juristas, homens de saber e de parte do clero francês, dentre elas a *Unam Sanctam* – uma das mais citadas e analisadas quando o tema é o embate entre poder temporal e espiritual - Bonifácio redige uma bula de excomunhão para Felipe, mas antes de promulgá-la, seu castelo em Anagni é invadido por tropas lideradas por Sciarra Colonna – campanha da qual Norgaret fazia parte, como enviado do rei de França, momento no qual ocorre o famoso *Schiafo de Anagni* em setembro de 1303, no qual o Papa é mantido prisioneiro e falece no mês seguinte.

Os elementos contextuais presentes nesse segundo capítulo demonstram transformações inusitadas para o contexto medieval. Tanto em relação a existência de dois papas vivos – e a possibilidade de um cisma na Igreja – quanto a pretensão por parte do *regnum* de França de atuar na jurisdição eclesiástica, solicitando um Concílio dos cardeais para a deposição de Bonifácio, e recebendo apoio de parte de seu clero. Felipe vê-se como um verdadeiro imperador em seu reino, e as consequências desse fortalecimento e dessa

subordinação do clero a localidade, gera consequências diretas tanto na eleição quanto na subordinação que os próximos papas terão a coroa francesa.

É nesse contexto que Egídio escreve seu tratado *De ecclesiastica potestate*, visando, em parte, a afirmação do poder papal sobre questões temporais, mas também afirmando a defesa da plenitude *potestate* do papa frente a elementos internos a Instituição Católica que pretende uma instância de poder superior ao do Pontífice.

O *De ecclesiastica potestate* foi escrito entre os anos de 1301-1302, e diferente do tratado especular de sua maturidade, possui várias referências as sagradas escrituras, Tomás de Aquino, Hugo de São Vitor e o Pseudo Dionísio Areopagita, além de inúmeras citações ao *Decretum Graciano*, as Decretais Gregorianas e as glosas e comentários desses textos. É constituído de três livros, sendo divididos entre: a relação entre Igreja e *regnum*; a possibilidade da igreja possuir riqueza e propriedade e por fim a questão da *plenitudo potestate*.

Por fim, o terceiro capítulo dedica-se a análise do tratado *De ecclesiastica potestate* concomitantemente com o auxílio do tratado especular de Egídio. Percebemos durante a análise da fonte que, mesmo que o tratado de cunho *potesta papae* perpassasse em grande parte por assuntos que visam defender a superioridade do papa em relação ao poder temporal, várias são as passagens que Egídio alude a questão do fortalecimento da *auctoritas*, e sobretudo da plenitude do poder do papa no interior da Instituição eclesiástica.

O tratado é dedicado a Bonifácio VIII, e é constantemente estudado, visto o contexto de sua produção, como uma forma que Egídio encontra de auxiliar com argumentos teóricos o pontificado bonifaciano, sendo inclusive utilizado por Bonifácio na redação da bula *Unam Sanctam*. Essa relação de defesa do poder espiritual frente ao fortalecimento do *regnum* está presente de forma intensa no texto em questão, e é o principal viés utilizado em análises desse tratado. O que percebemos, porém, ao longo dos três livros que compõem o tratado, é que o autor, por diversas vezes, mesmo que de forma dispersa, além de afirmar a *potesta* papal no âmbito temporal, a afirma relacionada a questões ligadas a própria Instituição católica e a hierarquia existente no governo da Igreja. Para além da disputa *regnum versus sacerdotium*,

voltamos, portanto, nossa visão para os elementos de caráter conciliador que caminham de forma sutil no momento do embate já citado.

Antes de considerar os debates sobre o conciliarismo como uma resposta urgente e sem precedente para resolver os problemas oriundos do Grande Cisma²⁵, analisamos no período de escrita do tratado egidiano elementos conciliares existentes – e discutidos nos ambientes de formação de saber – que preocupam o autor ao ponto deste afirmar a soberania papal sob toda a Igreja.

A teoria conciliar relaciona-se com a ideia de que o Colégio de Cardeais possui uma autoridade superior ao do Sumo Pontífice, podendo julgá-lo e até mesmo depor o papa caso este cometesse crimes contra a fé cristã²⁶. É importante salientar que essa teoria nasce de problemas existentes no interior da Instituição Católica, sendo analisada e fortalecida por teólogos, alimentada de doutrinas próprias da Instituição. O contexto de fortalecimento do *regnum* apenas auxilia em seu desenvolvimento²⁷. Essa discussão possui aspectos complicados pois perpassa por questões relacionadas a definição do papel do papa na citada instituição, e consequentemente, na necessidade de uma definição teórica de qual seria a tipologia da Igreja Católica²⁸.

É nesse sentido que nossa análise foca o combate a ideia conciliarista que Egídio realiza, principalmente por meio da definição da *plenitudo potestatis* papal na Igreja. O papa é afirmado como superior aos demais membros da instituição, podendo portanto, exercer seu poder sem ser julgado por ninguém, visto que o poder que lhe é concedido vem diretamente de Deus. Assim como não pode ser julgado, este não precisa, necessariamente, da

²⁵ Para mais informações vide: VOICI, Anna Maria. Alle Origine del Grande Scisma d'Occidente. In: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*. n. 99/2. 1994: Roma;

²⁶ SANTANA, Eliane Veríssimo; DIEHL, Rafael. Mesquita. "Vincere vitia et se ipsum virtus est morum - As virtudes como instrumentos políticos nos Espelhos de Príncipes de Egídio Romano e Álvaro Pelayo. In: *Anais do V Congresso Internacional de História*, 2011, Maringá, 2011.

²⁷ OAKLEY, Francis. *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*. Boston 1999. p.76-77.

²⁸ BERTELLORI, Francisco. *op. cit.*, 2011. p. 7-11.

aprovação do concílio em suas decisões, pois na hierarquia da Igreja, o papa encontra-se em posição superior, seja por sua dignidade, seja por seu poder²⁹.

Nosso objetivo, portanto, é de recolher esses argumentos, dispersos por todo o tratado, objetivando sintetizar as teses que afirmam a plenitude *potestate* do papa em relação a Igreja, para demonstrar, mesmo não sendo o principal objetivo da obra, a existência de vários indícios que apontam para a preocupação de Egídio em sustentar a prioridade do papa assim como a sua primazia em relação as ideias que afirmam a possibilidade de que o Concílio Geral, formado pelos membros do Colégio Cardinalício, tenham o poder de destituir o papa, afirmando que a opção colegiada seria melhor que a supremacia pontifícia no governo da Igreja. Os elementos, como afirmamos, não encontram-se condensados na obra, mas sim espalhados. Nossa intenção foi de pescá-los e refletir a partir de elementos que apontam a preocupação de Egídio na difusão desse caráter colegiado.

Se considerarmos, por exemplo, a defesa por parte de João Quidort - João de Paris - da possibilidade da deposição do papa por parte do concílio, na obra *De regia potestate et papali*, redigida provavelmente em 1302, como a primeira tentativa sistematizada de conter o poder do Sumo Pontífice pelo meio colegiado³⁰; a tentativa por parte de Felipe IV de convocar um Concílio Geral para deposição do papa; e a crescente produção de obras que objetivam a proteção da *potesta papae*³¹, podemos pensar na existência da discussão e do conhecimento entre os homens de saber medieval dessa alternativa colegiada.

Outro fato que nos aponta para esta questão nos é conferido pelo próprio Egídio: se a ameaça a superioridade do papa na Instituição católica não existisse no momento

²⁹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 206,07.

³⁰ BERTELLONI, Francisco Carlos. La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, *De regia potestate et papali* in Veritas, Porto Alegre. v.51, n, 03. 2006. p. 55.

³¹ De Regimine christiano do também agostiniano Tiago de Viterbo, que conhece e utiliza o tratado egidiano (1302); *De potestate papae* de Enrico da Cremona, (abril de 1302) e Matteo di Acquasparta, em 24 de junho de 1302 pronuncia um discurso, em prol da soberania papal frente em Notre Dame de Paris. O mesmo discurso foi solicitado por Bonifácio VIII em 6 de janeiro de 1303, na ocasião da abertura do Jubileu, na Igreja de S. Giovanni in Laterano. MERTENS, Dieter. Il pensiero político medievale. Bologna: Il Mulino, 1999. p. 104.; LUNA, C. Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Belo: il discorso De potentia domini pape di Egidio Romano. In: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale III. 1992., pp. 167-239; LAMBERTINI, Roberto. Per una Storia della Teoria. In: MIETHKE, Juguer. op. cit., 2005.

de redação do tratado eclesiástico, qual seria o porquê de Egídio defender afirmações tão fortes sobre a plenitude e supremacia do papa sobre os demais membros da Igreja, chegando a afirmar que o Papa é a Igreja? Outra indagação que podemos fazer é em relação a atenção que Egídio passa a ter às Decretais. Egídio não era jurista, e em seus tratados anteriores poucas são as ocasiões onde este preocupa-se em discutir temas relativos ao *Decretum Graciano*, O Gregoriano e as glosas e comentários a esses e demais decretos.

O que pretendemos demonstrar é que para além da preocupação entre embate do poder temporal e espiritual, Egídio está preocupado em estabelecer sua posição em defesa a plenitude do poder papal, e é esse aspecto que consideramos como diverso em nossa pesquisa.

Entendemos, portanto, que um conjunto de fatores – a abdicação de Celestino V, o fortalecimento da instituição do *regnum*, a regionalização do clero, entre outros – auxiliaram no falimento da ideia de universalidade da Instituição Católica, auxiliando no fortalecimento da teoria conciliarista, considerada por nós como o golpe último na pretensão da *plenitudo* papal. Consideramos que Egídio percebe esses fatores e procura colocar-se em defesa da hierocracia e sobretudo da plenitude do sumo pontífice em relação a seu papel no âmbito da Igreja. Afirmamos isso não apenas por saber que a ideia de um governo de caráter colegiado para a instituição católica já era discutida no ambiente de formação de saber da Universidade de Paris, mas principalmente pela intensidade encontrada nos textos egidianos *De renuntiatione papae*, o Sermão *De potentia domini pape* e, principalmente, no *De ecclesiastica potestate*.

Este último pode ser considerado como um clássico quando abordamos temas relacionados a teoria política da Baixa Idade Média. Parafraseando Ítalo Calvino, clássicos são aqueles livros que se deve reler. A nossa releitura do *De ecclesiastica potestate* busca, portanto, contribuir com esse caráter inovador, que ainda não fora estudado, tomando portanto essa fonte como uma afirmação de Egídio contra os aspectos conciliaristas.

Por fim, por meio dessa releitura dos tratados egidianos, em especial do *De ecclesiastica potestate*, tentaremos corrigir possíveis lacunas referentes ao pensamento do

autor, objetivando traçar uma linha de pensamento deste, que em nossa opinião, procura sempre defender a teoria hierocrática, e acima de tudo, a plenitude do poder papal, seja nos âmbitos internos que externos a Instituição Católica.

Para o presente estudo, as fontes principais, serão os seguintes:

1) O tratado *De ecclesiastica Potestate*: Em relação a esse escrito egidiano, contamos com cinco edições diferentes, sendo elas: *Il potere della Chiesa*, a cura di DOTTO G.- MARCOALDI G., Roma, Città Nuova, 2000: texto traduzido para o italiano, tendo como fonte principal a edição de Scholz de 1929; *De ecclesiastica potestate* in DYSON R.W., *Giles of Rome on Ecclesiastical Power. The “De Ecclesiastica Potestate” of Aegidius Romanus*, Woobridge, The Boydell Press, 1986: versão bilíngue realizada a partir de cinco manuscritos do século XV.; Sobre o Poder Eclesiástico. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989: texto traduzido pelo medievalista brasileiro Alberto De Boni, também utilizando como fonte a edição de Scholz. Estas três edições foram as principais utilizadas no desenvolvimento do trabalho, sendo as duas primeiras as mais utilizadas, pela escolha da autora, tendo como principal parâmetro a tradução, sendo a edição italiana a mais utilizada e a edição bilíngue utilizada para corrigir possíveis erros tanto da tradução para o italiano quanto para o português; *De ecclesiastica potestate*, a cura di SCHOLZ R., Weimar, Hermann Bolhlaus Nachfolger, 1929, texto em latim, reimpresso no ano de 1961 pela editora Scientia Aalen, e por fim a edição de OXILIA U. E BOFFITO G., *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Firenze, Successori B. Seeber, 1908, primeiro estudo moderno sobre o tratado, em latim.

2) O tratado *De regimine Principum*: Em relação ao tratado especular, visto que já havíamos trabalhado com o mesmo no mestrado optamos por utilizarmos como principal referência a versão transcrita para a língua vulgar italiana, no ano de 1288: *Del reggimento di principi, volgarizzamento trascritto nel 1288, pubblicato per cura de Francesco Corazzini, 1858*³². Porém, para auxílio em eventuais equívocos ou dúvidas decorrentes das traduções, selecionamos como fontes auxiliares as seguintes versões: *Li livres du gouvernement des rois*:

³² EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de' Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858.

a XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise *De regimine principum*, New York, The Macmillan company: London, Macmillan, 1898, traduzida por Henri de Gauchi, para o francês, solicitado em 1282 pelo rei Felipe III; os tratados em latim: *Aegidius Romanus. De Regimine Principum. Reproduccion digital del original conservado en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, original de 1498 e disponibilizado online na biblioteca Cervantes Virtual³³; e, *Aegidius Romanus, De regimine principum*, ed. Hieronymus Samaritanus, Rome, 1607 rep. Aalen 1967³⁴. A escolha desse último fora feita por conta do estudo exemplar que Francesco Del Punta e Concetta Luna realizaram durante a elaboração da *Opera Omnia* de Egídio Romano, publicado pela Olschki, em 1986.

³³ Para acesso ao tratado: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/egidius-de-regimine-principum-0/>

³⁴ O tratado pode ser acessado pelo link: <https://books.google.com.br/books?id=Gh5RAAAAcAAJ&hl=pt-BR&pg=PT4#v=twopage&q&f=false>

CAPÍTULO I

Egídio Romano: vida e obra

A geração posterior a Tomás de Aquino conta com uma diversidade de homens de saber que se destacaram não apenas pelo desenvolvimento do pensamento do Aquinate, mas também na ampliação dos campos de análise da filosofia e teologia medieval. João Quidort, Henrique de Gand, Marsílio de Pádua são alguns dos nomes mais conhecidos no meio do pensamento político medieval, porém Egídio Romano vem sendo reconhecido como um dos mais proeminentes pensadores dessa geração.

Membro da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Egídio Romano estudou na Universidade de Paris e mesmo com contratempos conseguiu obter o título de doutor em teologia, sendo reconhecido no meio intelectual, político e teológico, tanto pela ordem da qual era integrante, que em 1287 declarou os ensinamentos egidianos como obrigatórios a todos os eremitas agostinianos, quanto por membros pertencentes a nobreza, como por exemplo o rei Felipe III de França e o nobre inglês Stefano de Maulay, e na cúria romana, pelo papa Honório IV, e principalmente pelo pontífice Bonifácio VIII. Egídio escreve cerca de 117 textos que abordam desde temas filosóficos, educacionais, tratados especulares, sermões, debates e estudos sobre o corpo humano.

Embora seja autor de uma grande produção, boa parte de seus escritos ainda

não foram devidamente analisados nem revistos ou traduzidos em edições modernas. Talvez, por esse motivo, muitos aspectos do pensamento egidiano não foram totalmente analisados, ou decifrados, e conseqüentemente, devidamente interpretados pelos historiadores e filósofos do pensamento medieval, resultando em várias lacunas ou entendimentos errôneos sobre o autor.

A carreira estudantil de Egídio, por exemplo, não pode ser considerada como convencional. A análise de forma mais intensa dos trabalhos desenvolvidos por ele, principalmente durante os anos de 1277, ano que foi expulso da Universidade de Paris, e 1285, após seu retorno a esta Universidade, permite desenvolver interpretações do pensamento egidiano que culminariam posteriormente no evento de 1277, momento tão decisivo na vida acadêmica do autor. Afirmamos isso porque entendemos que boa parte das obras políticas e filosóficas redigidas por Egídio estão direta ou indiretamente relacionadas ao acontecimento de 1277, mas que apenas após sua expulsão, suas ideias são expostas de forma mais claras e diretas.

Entendemos, portanto, a necessidade de analisar a vida do autor como uma contínua linha de pensamento, que tem suas sementes em seus anos de estudo em Paris, e, mais importante, esse aspecto deve ser levado em consideração não apenas na atual pesquisa, mas também para os futuros estudos, uma vez que permite a proposta de uma perspectiva diferenciada de análise e compreensão dos padrões de pensamento egidiano, assim como seu ponto de vista doutrinal. Além desse ponto, ressaltamos também a importância de analisar os escritos egidianos concomitante aos fatos externos que circundavam o autor, como os contatos profissionais, eclesiásticos e as disputas teóricas nas quais o mesmo estava envolvido. A importância da análise das questões doutrinárias filosóficas e teológicas contribui de forma ímpar para uma melhor compreensão contemporânea do pensamento e ensinamento de Egídio.

Encontramos várias fontes contemporâneas que relatam aspectos da vida de Egídio Romano, principalmente durante os anos posteriores a sua estadia na Universidade de Paris, em 1277. Esse fato é particular, uma vez que essas informações nos foram regaladas por meio de alguns de seus contemporâneos, como Henrique de Gand³⁵ ou Godofredo de

³⁵ Henrique de Gand, também conhecido como Henricus Gandavo, nasce e Gand no início do século XIII. Escassos os dados biográficos sobre o autor, sabemos que no ano de 1267 encontra-se em Tournai, em 1275 já é mestre em Teologia, e durante os anos de 1272-86 é arcebispo de Tournai, Bélgica. Ingressa na Universidade de

Fontaines³⁶, o que nos faz acreditar que os tratados egidianos possuíam uma relativa audiência mesmo em sua época de escrita. Outras informações sobre o autor chegaram até os dias atuais por meio de eclesiásticos quase contemporâneos a Egídio, principalmente membros da ordem da qual participava, que no episódio ocorrido no início do século XIV, onde disputava-se dentre os Eremitas de Santo Agostinho e os Cônegos Regulares de Santo Agostinho (*Sacer et Apostolicus Ordo Canonorum regularium Sancti Augustini*), qual seria a Ordem mais fiel aos ensinamentos de Agostinho³⁷, necessitavam recolher informações sobre a origem da Ordem dos Eremitas.

Como informaremos nas linhas seguintes, a editora Olschki, em parceria com a *Unione Accademica Nazionale* de Florença, Itália, procurou reunir referências mais concretas sobre as lacunas existentes durante os primeiros anos de vida de Egídio, porém apenas poucos volumes chegaram a ser de fato publicados³⁸. Além dessas fontes de pesquisa moderna, destacamos, também de Concetta Luna, Francesco del Punta e Silvia Donati a entrada sobre o

Paris no ano de 1264 ou 65, recebendo o título de mestre em 1277. Em 1282 é escolhido pelo papa Honório IV para discutir o privilégio das ordens mendicantes com a questão da confissão, questão que era contrário. Permanece na Universidade de Paris como docente durante os anos de 1277-1292, sendo que durante o ano de 1290 é provisoriamente afastado de seu cargo por se opor aos privilégios das ordens mendicantes. Suas principais obras referem-se as *Quodlibetas* e a *Summa theologiae*. Envolve-se em disputas teóricas com Egídio Romano, sobre vários temas, sendo um deles a questão da distinção entre essência e existência. Morre em Paris ou Tournai em 29 de junho de 1293. SARANYANA, Josep-Ignasi. *Filosofia Medieval: Das Origens Patrísticas à Escolástica barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006. pp. 258-261.; GILSON, Étienne. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 2014. pp. 490-499.

³⁶ Bispo de Tournai (1300) e mestre em Teologia na Universidade de Paris em 1286, Godofredo de Fontaines nasce na região de Lieja em data desconhecida. Em seus escritos, é extremamente influenciado por Tomás de Aquino, concordando com o Aquinate nas questões relacionadas com a unidade da forma substancial, mas afirma ser incapaz de debater as ideias contrárias a essa tese, por esse motivo, é declaradamente adversário das ideias de Henrique de Gand. Morre em 1303, deixando o corpus de quinze *Quodlibeta*, inúmeros Sermões, comentários sobre a primeira parte da Suma Teológica e *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino. SARANYANA, Josep-Ignasi. *Filosofia Medieval: Das Origens Patrísticas à Escolástica*. Barroca. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência. "Raimundo Lúlio", 2006. p. 371.; GILSON, Étienne. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli. 2014. p.496-97.

³⁷ Entrada para: Late Scholasticism In: FITZGERALD, A.D. (OSA, ed.). *Augustine through the Middle Ages. An encyclopedia*. Michigan-Cambridge:Grand Rapids,1999. pp. 754-9.

³⁸ Os volumes referenciados são: ROBERT WIELOCKX, Apologia. In: *Aegidii Romani Opera Omnia, Opera Theologica*. III. 1.. Firenze: Olschki, 1985.; LUNA, C. *Repertorio dei Sermoni*, Aegidii Romani Opera Omnia I.6. Florence: Olschki, 1990.

autor no *Dizionario biografico degli Italiani*³⁹. Como veremos, a leitura crítica das fontes primárias sobre Egídio, demonstram poucas inconsistências, mas devemos ter atenção, pois nem todas as informações biográficas podem ser tomadas como verídicas ou confiáveis. Cabe aqui nosso papel de historiador em avaliar essas informações fornecidas em comparação com o contexto histórico-político no qual o autor vive, na tentativa de preencher de forma mais fiel possível as lacunas deixadas pela história.

1.1 PRIMEIROS ANOS.

*Sanctissimis moribus exactissimam eruditionem coniunxit*⁴⁰

*Qual rregimento deuen los prnçipes tener
Es escripto em los libros que solemos leer;
Egidio el rromano, ome de grant saber,
In rregimine prinçipum lo fue bien componer*⁴¹

A data de nascimento do autor é incerta. Sabemos que sua origem é certamente romana e que data da segunda metade do século XIII, mas não existem documentos que atestem o dia e ano exato de seu nascimento, uma vez que a ausência de informações contemporâneas sobre a data de nascimento é bastante comum no período medieval. As pesquisas modernas costumam basear-se em datas de eventos acadêmicos da carreira egidiana, como, por exemplo, as exigências necessárias para adentrar na Ordem Agostiniana e na Universidade de Paris⁴². Assim, é provável que Egídio tenha nascido entre os anos de 1243-47,

³⁹ FRANCESCO DEL PUNTA, SILVIA DONATI; CONCETTA LUNA. Egidio Romano: In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 43, 1993. p. 319-341.

⁴⁰ MOLENAER, SAMUEL PAUL. Introduction. In: MOLENAER, Samuel Paul. Introdução ao: *Li livres du gouvernement des rois: a XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum*. New York, The Macmillan company: London, Macmillan, 1898. p. XIII.

⁴¹ PEDRO LÓPEZ DE AYALA. *Rimado de Palacio*. “Se fabla de IX cosas em que se conosçe el poder del rrey”. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0z727>

⁴² GILES OF ROME. *Commentary on the Song of Songs and Other Writings*. ed. John E. Rotelle. Villanova, PA:

data que convém com a idade necessária para sua entrada na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. O fato de entrar na Ordem ainda em idade muito jovem é atestado por sua própria declaração: ainda em sua “infância”⁴³. Além desse fato, consideramos que a idade necessária para obtenção do título de *master* na Universidade de Paris era de trinta e cinco anos. De acordo com correspondências trocadas entre o Papa Honório IV (1210-1287) e Ralph d'Homblières, na época bispo de Paris, Egídio foi nomeado *master* em teologia no ano de 1278⁴⁴. A partir dessa data, podemos afirmar que Egídio tenha nascido no ano de 1243⁴⁵, mas em discordância com essa informação, temos biógrafos que defendem que a idade de sua morte, no ano de 1316, tenha sido de 69 anos, o que estabelecería sua data de nascimento no ano de 1247⁴⁶.

Assim como sua data de nascimento, o local e sua origem familiar suscitam dúvidas entre os historiadores. É fato que tenha nascido em Roma, mas dentre os historiadores que analisam a vida de Egídio, existem duas teorias sobre as condições de seu nascimento, que contribuem para a interpretação de sua história como teórico.

Grande parte das fontes que encontramos o denomina como *Aegidius Romanus* ou *Aegidius* de Roma. Enrico da Friemar⁴⁷, contemporâneo de Egídio o cita em um manuscrito

Augustinian Press, 1991. pp. 11-44.

⁴³ DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. vol. 1 (Paris, 1889), vol. 2 (Paris, 1891), vol. IV (Paris, 1897).

⁴⁴ DENIFLE, H., CHATELAIN, A. op. cit., 1889. p. 633.

⁴⁵ Ainda nos dados encontrados no C.U.P, que contém diversas informações referentes à fundação e anos iniciais da Universidade de Paris, podem ser relacionados com os anos da atividade de Egídio como docente em Sorbone, na tentativa de estabelecer uma data mais precisa para seu nascimento. Para exercer a atividade docente, Egídio deveria ter no mínimo trinta e cinco anos, exigência necessária para o cargo, sendo que o ano provável então seria o de 1278. Consequentemente é possível fixar seu nascimento entre os anos de 1243-1247.

⁴⁶ LAJARD, F. Gilles de Rome. Religieux, Augustinien, Théologien. In: *Histoire Littéraire de la France*. Paris, 1888. XXX. p.421-566.

⁴⁷ Nasce em Friemar na Alemanha em 1245, adentra ainda jovem na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, provavelmente no ano de 1264. Realiza seus estudos no *Studium* Geral da Ordem e posteriormente frequenta a Universidade de Paris, onde se torna mestre em teologia. Suas atividades concentram-se na Alemanha em relação à Ordem. Participa, juntamente com Egídio, do Capítulo Geral da Ordem em Nápoles em 1300. De 1305 a 1312, encontra-se em Paris como docente no Studium Geral da Ordem agostiniana. Dentre todos seus tratados, destaca-se o *L'origine e lo sviluppo dell'Ordine di Sant'Agostino*, que remete ao nascimento e desenvolvimento da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. Morre em Erforte em 18 de outubro de 1340. ZUMKELLER, A. Henri de Friemar, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. VII. 1969, p. 191-197.

datado do século XIII como *venerabilis pater et dominus magister Aegidius Romanus*⁴⁸. Por isso, e concomitante ao fato de encontrarmos sempre o termo “Roma” relacionado com o nome de Egídio, é presumível que o mesmo tenha nascido nessa cidade, mas pode-se cogitar também a ideia de o termo Roma ser atribuído pelo local no qual entrou na Ordem eremita. Em termos gerais a primeira hipótese é a mais aceita pelos pesquisadores do teólogo.

Além da questão do local do nascimento, outro nome atribuído a Egídio sugere uma série de dúvidas aos historiadores. Por vezes, além de Romano, o autor também é denominado como Egídio Colonna. Em 1911, G. Boffito propõe-se a escrever um *Saggio di Bibliografia Egidiana* – até então ainda não existia um estudo deste tipo exclusivamente sobre o autor – e afirma que o mesmo pertencia a célebre família Colonna. Sua conclusão é realizada através de estudos de textos como Lajard⁴⁹ e Boffito⁵⁰, que por sua vez baseiam-se no estudo de Mattioli, que afirma que o silêncio existente nas fontes contemporâneas, explica-se pelo fato de que Egídio possuía a intenção de desvencilhar-se do sobrenome nobiliárquico, pelo caráter humilde do mesmo, que preferiria ser conhecido como o termo genérico *Romanus*, mais do que ser pertencente a uma família nobre⁵¹.

Defendemos que essa conclusão precipitada referida anteriormente se deve ao fato de o frade agostiniano quase contemporâneo de Egídio, Jordanes da Saxônia⁵² (Iordanus de Quedlinburg, 1300-1370), afirmar em seu tratado *Vitae Fratrum* que Egídio pertence a famosa família dos Colonnas:

⁴⁸ ARBESMANN, R. Henry of Friemar's Treatise on the Origin and Development of the Order of Hermit Friars and its true and real title. In: *Augustiniana* 6: 1956. pp. 37-56.

⁴⁹ Para Lajard, não há dúvidas em relação ao nome Egídio Colona. O autor afirma que foi devido a nobilidade da família que o agostiniano teria obtido o nível de educação que possuía. LAJARD, Félix. *op. cit.* 1888. p. 422.

⁵⁰ Boffito afirma que Lajard e Mattioli são as duas principais autoridades em relação a vida de Egídio e ambos defendem a ideia de que o autor faz parte da família Colonna, que possui um histórico de embates contra os Caetani, família da qual sairá o Papa Bonifácio VIII. Boffito afirma ainda que ambos os autores defendem que nem todos os membros da família Colonna aderiram a luta que mais tarde ocorrerá estes e os cardeais Tiago e Pedro e Bonifácio. BOFFITO, Giuseppe. *Saggio di bibliografia egidiana*. Firenze: Olschki, 1911. p. 18.

⁵¹ MATTIOLI Nicola. *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna*. Roma: Tipografia della Pace, 1896. p. 109.

⁵² Superior provincial da província de Saxon-Thuringian.

Looking back as well as our knowledge allows on all the men of learning in this Order from time of Saint Augustine up to our own generation the foremost doctor of sacred theology was Brother Giles of Rome.⁵³

E: “primus doctor in sacra theologia fuit frater Aegidius Romanus, de nobili genere Columnensium ortus”⁵⁴.

Uma das possibilidades dessa afirmação de Jordanes é que ela tenha sido baseada em algum erro editorial da Ata do concílio da província romana dos Eremitas de Santo Agostinho ou algum outro documento, agora não mais existente⁵⁵.

Jordanes de Quedlinbur, no já mencionado livro *Vitae Fratrum*, que alega que Egídio entra na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho com idade ainda jovem – em 1258, dois anos após a oficialização da Ordem pelo papa Alexandre IV, Egídio adere a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, em Roma, no convento de *Santa Maria del Popolo*⁵⁶ – com idade ainda jovem, quando possuía aproximadamente de quinze anos, aderindo ao convento contra os desejos de seus pais, que tentam o convencer com vários argumentos: “*in aetate adolescentuli ingressus ordinem a parentibus et amicis blandimentis pluribus redire ad seculum fuit allectus*”⁵⁷. Ressaltamos, porém que a entrada de Egídio da Ordem ser contrária a vontade de seus pais nunca foi confirmada, não aparecendo em nenhum documento além do relato de Jordanes⁵⁸.

⁵³ JORDAN OF SAXONY. *The Life of the Brethren*. ed. J. E. Rotelle, trans. G. Deighan. Villanova: 1993. p.237.

⁵⁴ IORDANI DE SAXONIA. *Liber Vitasfratrum*, a cura di RUDOLPHUS ARBESMANN E WINFRIDUS HÜMPFNER. New York: Cosmopolitan Science&Art service, 1943. liber II, cap. XXII, coll. 235-236.

⁵⁵ Bross define Jordanes como um autor que não realiza críticas em seus escritos, uma vez que omite o evento ocorrido entre Egídio e o bispo de Paris Estevão Tempier. BROSS, S. *Gilles de Rome et son Traité du De ecclesiastica potestate*. Paris: 1930. p.3.

⁵⁶ *Corpus iuris canonici*. 2 Voll., a cura di Emil Frieberg. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz. 1959. p. 162.

⁵⁷ Jordanes de Quedlinbur citado por BROSS, S. *op. cit.*, p.3.

⁵⁸ Considerando que Jordanes de Quedlinbur acreditava que a origem hereditária de Egídio provinha da famosa

Outros estudiosos que abordam a biografia egidiana também afirmam essa notícia, como Giacomo Filippo Foresto da Bergamo⁵⁹, Girolamo Tiraboschi⁶⁰ e Pompeo Litta⁶¹.

Meio século depois de Jordanes, Ambrosio Massari de Cori⁶², prior geral da Ordem, afirma que Egídio provém da região de Roma conhecida como Colonna⁶³. Em sua *Storia dell' Ordinanza degli Agostiniani*, refere-se a Egídio em duas ocasiões: quando aborda o Capítulo Geral ocorrido em Orvieto em 1284⁶⁴, continuando afirmando seu título de *excellentissimus doctor Dominus Egidius de Roma*⁶⁵, e por fim como “*fratem Egidium romanum de regione columne*”, referindo-se a região natal de Egídio, gerando assim dúvidas em relação à descendência nobiliárquica de Egídio⁶⁶.

família Colonna, pensamos que sua conclusão da relutância paternal em permitir que o autor seguisse a carreira eclesiástica possa ser em consequência da abdicação da nobilidade. Aceitando essa ideia, poderíamos considerar a possibilidade de que disputas internas a família de Egídio o tenha levado a romper de forma violenta sua origem nobiliárquica e levado a consagrar sua vida à religiosidade.

⁵⁹ Aegidius Romanus Ord. Eremit. S. Augustini [...] ex illustri Columnensium Romanorum Familia nat In: JACOBUS PHILIPPUS BERGOMENSIS. *Supplementum chronicarum*. Brixia, Bonino de' Bonini, 1485. p. 203. O citado tratado está disponível on-line através do link: <https://books.google.com.br/books?id=li1NAAAacAAJ&hl=pt-BR&pg=PA1#v=onepage&q&f=false>

⁶⁰ Essi sono il B. Egidio Colonna, che dalla sua patria diceti comunemente Egidio da Roma [...] In: TIRABOSCHI, Girolamo. *Storia della letteratura italiana*. Napoli: Stamperia de' Classici, 1833, Tomo IV, Libro II. p. 113. 1774.

⁶¹ LITTA, Pompeo. *Famiglie celebri italiane*. Milano: Giusti, vol. III, fasc. 37, 1819. Tabela 1. Anexo 02.

⁶² FALZONE, Paolo. *Dizionario Biografico degli Italiani* - Volume 71. 2008 “MASSARI, Ambrogio” In: [http://www.treccani.it/enciclopedia/ambrogio-massari_\(Dizionario_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/ambrogio-massari_(Dizionario_Biografico)/)

⁶³ AMBROGIO MASSARI DE CORI. *Chronicon Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*. 1481. pp. 41-42.

⁶⁴ Aegidms Romanus Bac calaureus Parisiensis , Romanae prouinciar definitor, omnibus negotijs non interfuit folum, fed etiam praeuit. AMBROGIO MASSARI DE CORI. *Chronicon Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*. 1481. p. 32.

⁶⁵ Aegidius Columnius Romanus vir & sanctus & doctor, summo honore & fructu Lutetiae Parisiorum philosophiam & theologiam publice docet [...]. AMBROGIO MASSARI DE CORI. *Chronicon Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*. 1481. p. 32.

⁶⁶ “Ex quibus post unionem divum hominem fratrem Egidium romanum de regione columne in primo loco ponimus”. AMBROGIO MASSARI DE CORI. *Chronicon Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*. 1481. p. 32 v. Apud MARIANI, Ugo. *Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1957. p. 46.

Essa teoria é retomada e defendida por Agustino Trapè⁶⁷, e principalmente por Ugo Mariani, que ao contrário da leitura de Jordanes de Quedlinburg, cogita a ideia de que Egídio não descende da família Colonna, mas nasce na terceira região de Roma que inclui o *Campo Marzio*, *Saint Eustachia*, *Pigna* e o quarteirão de *Trevi* que é conhecido como Colonna. Esse nome é dado não devido a família Collona que residia nessa região, mas sim devido a Coluna existente no centro⁶⁸. Também Perini afirma que Egídio é denominado de *Romanus* não apenas por ter nascido em Roma, mas para diferenciar de *Aegidius de Fuscariis*⁶⁹. Dos pensadores modernos que analisam a obra de Egídio, Francesco Corazzini é o primeiro a refutar a ideia de que o frade agostiniano era membro da família Colonna⁷⁰.

Em nossa análise, acreditamos que o autor era de fato romano, mas que não pertencia a família dos Colonnas. Nas proximidades citadas por Ambrosio Cori, onde afirma ser a terceira região de Roma, existe, ainda nos dias atuais, a Coluna de Marco Aurélio⁷¹. Na mesma região correspondente, encontramos o convento de *Santa Maria del Popolo*, no qual Egídio entra para Ordem Agostiniana. Assim como em nosso estudo, a maioria dos pesquisadores atuais defende a tese de que Egídio não pertencia a família Colonna, e o nome lhe é dado devido ao local de seu nascimento.

Bettina Elena Holstein, em sua tese de doutoramento, nos demonstra elementos que sustentam ainda mais esse ponto de vista. Ela afirma que Dyroff, a partir da análise das Atas da Província Romana dos Eremitas de Santo Agostinho, explica a forma como os nomes das pessoas e das famílias eram citados nos documentos da Ata, determinando uma constante distinção entre *Aegidius Romanus* e outros membros da família Colonna. O nome familiar era sempre utilizado. Segundo Holstein: “This proves that Giles was not known by his family

⁶⁷ TRAPÈ, Agustino. *Egídio Romano*. *Enciclopedia Italiana V*. Città del Vaticano: 1950. p. 138.

⁶⁸ MARIANI, Ugo. *Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1957. pp. 46-47.

⁶⁹ PERINI, D. *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis*. Firenze: Scriptorum Itali, Typografia Sordomuti, vol. 2, 1929. p. 237.

⁷⁰ EGIDIO ROMANO. *Del reggimento di principi, volgarizzamento trascritto nel 1288*. a cura de Francesco Corazzini, Firenze. 1858. p. I.

⁷¹ Vide Anexo 03.

name but only by his Roman origins, which indicates that he was not a member of the Colonna family”⁷².

Na introdução da edição crítica do tratado egidiano *De formatione corporis humani in utero*, M. Anthony Hewson afirma, baseado nos escritos de Bross:

Bross also points out that the title 'Colonna' on the catalogue of Bibliothèque Nationale is merely the work of compiler and does not find justification in any manuscript. In the records of chapters of the Roma province of the Hermits of St. Augustine, Giles is always 'Romanus' though two other members of the order are referred to as James and Paul 'Columpna'.⁷³

O fato de determinar se Egídio pertencia ou não a família Colonna é de grande importância não só para a corrente pesquisa, mas para a interpretação de seus tratados políticos e seus posicionamentos, principalmente no final do século XIII e início do XIV. Quando analisamos o período histórico e a proximidade que Egídio tem com o futuro papa Bonifácio VIII, que trava um verdadeiro embate contra os cardeais Tiago e Pedro Colonna, percebemos as inconsistências em alegá-lo como pertencente a mesma família da qual irá auxiliar de forma teórica a combater⁷⁴. A obra que analisaremos na corrente pesquisa fora elaborada, entre outros objetivos, para refutar o tratado escrito pelos opositores ao papado de Bonifácio, que o consideravam como falso papa.

Os redatores desse tratado eram justamente ligados a família Colonna, que

⁷² HOLSTEIN, Bettina Elena. *A Commentary on the De predestinatione et prescientia, paradiso et inferno by Giles of Rome on the Basis of MS Cambrai BM 487 (455)*. Berin 2007. p. 20.

⁷³ HEWSON, Anthony M. *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception. A Study of the De formatione corporis humani in utero*. London: 1975. p. 25.

⁷⁴ Cf. *Infra* 2.2 O papado de Bonifácio VIII.

foram posteriormente punidos por Bonifácio VIII. Seguindo essa linha de pensamento, em nosso entendimento, não haveria motivos para a atitude de oposição a sua própria família de forma tão radical, e, portanto questionamos a ideia da ligação entre Egídio e a família Colonna.

Embora na introdução a versão francesa do tratado *Li Livres du Gouvernement des Rois*, publicado em 1899, Samuel Paul Molenaer afirme que Egídio teria a possibilidade de ocupar uma posição social distinta da qual escolhera⁷⁵, não possuímos uma informação exata referente ao motivo que levou Egídio a consagrar sua vida ao serviço da Igreja e entrar na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho⁷⁶. Sabemos que foi no convento de *Santa Maria del Popolo* que Egídio, após um ano como noviço, inicia seus estudos em artes liberais⁷⁷. Após breve período, Egídio é enviado, provavelmente pelo prior geral Lanfranco de Milão⁷⁸, a Paris

⁷⁵ Mesmo com a citada afirmação, Molenaer não nos aponta nenhuma fonte que afirme a veracidade da informação. MOLENAER, Samuel Paul. Introdução ao: *Li livres du gouvernement des rois: a XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum*. New York, The Macmillan company: London, Macmillan, 1898. p. XV.

⁷⁶ A Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho foi inicialmente aceita pelo Papa Inocêncio IV (1195-1243), que concedeu a grupos cristãos, principalmente da região da Toscana a licença para ter um estilo de vida eremítico conforme a Regra de Santo Agostinho. No ano de 1243 Inocêncio IV promulga as Bulas *Incumbit nobis* e *Praesentium vobis*, sendo que a primeira consistia em uma carta de criação e a segunda definia o processo de união da Ordem. Em 26 de abril de 1244 a Ordem é posta sob proteção papal. As bulas seguintes consistem em definir os estatutos da nova ordem e afirmar sua proteção fora da região da Toscana. Com a morte de Inocêncio IV, o novo papa Alexandre IV, após aproximadamente dez anos do início do movimento de criação da Ordem, promulga em 1256 a Bula *Licet ecclesiae catholicae*, que confirma a existência da Ordem e reúne cinco congregações de eremitas (Ordem de São Guilherme, Ordem de Santo Agostinho, Frades de João Bom, Frades de Montefalco e Frades de Brettino). Em março de 1256 ocorre o primeiro Capítulo Geral da Ordem, na Igreja de *Santa Maria del Popolo*, em Roma, a mesma na qual Egídio ingressa na Ordem. SAAK, Eric L. The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages. In: *Augustiniana*, 49. fasc. 1-2 & 3-4. Institutum Historicum Augustinianum Lovanii, Belgium: 1999.; VIEIRA, Domingos; AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal: 1256-1834. Centro de Estudos de História Religiosa*. Universidade Católica Portuguesa, 2011. Introdução pp. 5-25.

⁷⁷ OXILIA, Ugo; BOFFITO, Giuseppe. *Un trattato inedito di Egidio Colonna*. Firenze: Successori B. Seeber, 1908. p.VIII.

⁷⁸ É importante notar que alguns estudiosos da história da Ordem agostiniana afirmam que fora o prior geral Clemente de Osimo, que exerceu o cargo entre os anos de 1271-74 e 1284-91, que envia Egídio à Paris. Isso significaria que antes do ano de 1271 Egídio não poderia ter sido enviado à Paris, uma vez que essa data era a primeira que Osimo exerce o cargo de prior geral. O mais provável é que o frade agostiniano tenha sido mandado a Paris entre 1259-60, sob a geração de Lanfranco como prior geral (1256-1264), e mesmo que tenha sido enviado após 1267, não teria sido sob a tutela de Osimo. ROTELLE, John E. In: Introdução ao: GILES OF ROME. *Commentary on the Song of Songs and Other Writings*. ed. John E. Rotelle. Villanova, PA: Augustinian Press, 1998. pp. 11-44.

para iniciar seus estudos na Universidade.

John E. Rotelle, OSA, escreve na introdução que realiza a versão moderna do tratado egidiano *Commentary on the Song of Songs and Others Writings*⁷⁹, que em seu testamento, Egídio refere-se ao convento em Paris como sendo “*de cujus uberibus a pueritia*”, o que nos leva a acreditar que em sua juventude ao adentrar na Ordem e sua transferência ao *studium parisiense*. Além dessas informações, Gandolfo afirma que Egídio veste o hábito agostiniano na flor de sua juventude⁸⁰.

Em seu testamento, Egídio deseja realizar doações ao convento dos Agostinianos em Paris, lembrando que havia passado sua juventude nesse local, mas não especifica a idade⁸¹. Através dessa informação, pressupõe-se que ele foi para Paris após 1259, com a idade aproximada de dezesseis ou dezessete anos. Considerando que a casa fora fundada em 1259, esta pode ser a primeira data possível da entrada de Egídio no convento de Paris⁸².

Mais tarde, Egídio envolvido com a província romana da Ordem agostiniana acaba por formar ligações com a região romana, principalmente com o mosteiro no qual entrou na Ordem. De acordo com Jordanes da Saxônia, Egídio fez rápido progresso, destacando-se em seus estudos, sendo enviado a Paris para continuá-los⁸³. Mandonnet tem a opinião de que a entrada de Egídio na ordem em tão tenra idade o tenha impedido de mudar-se de Roma para Paris. A partir deste ponto de vista, Egídio permaneceu no convento de *Santa*

⁷⁹ GILES OF ROME. *op. cit.*, 1998. pp. 11-44

⁸⁰ GANDOLFUS, D. A. *Dissertatio historia de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus*. Rome: 1704. p.20.

⁸¹ Frater Aegidius, Bituricensis archiepiscopus, Ordini fratrum Heremitarum S. Augustini et specialiter conventui Parisiensi de cuius uberibus a pueritia nutritus fuit. *Apud*. HOLSTEIN, Bettina Elena. *op. cit.*, p. 21.

⁸² A casa onde foi fundado o convento era situada fora dos Portões de *St. Eustache*, estrada que leva a *Montmartre*, e fora comprada de uma viúva chamada *Theophania*. DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, p. 405. Nos documentos mais contemporâneos a criação do convento, é mencionado *Pointe St. Eustache*, não *porte*, e situava-se entre as ruas *Montorgueil* e *Rue Montmartre*. In HILAIRET, J. *Évocation du vieux Paris. Vieux Quartiers, vieilles rues, vieilles demeures, historique, vestiges, annales et anecdotes*. Vol. 3, Tome 1: Le Paris du Moyen Âge et la Renaissance. Minuit, 1951-1954.

⁸³ HOLSTEIN, Bettina Elena. *op. cit.*, 2007. p. 21.

Maria del Popolo até o início de seus estudos em Paris⁸⁴. A linha de pensamento que Mandonnet segue explicaria a origem do termo *Romanus*, sempre associado ao agostiniano, mas é contraditória a doação que Egídio faz ao convento parisiense, como já foi explicado.

Analisando as duas versões existentes para a trajetória egidiana, preferimos optar pela versão na qual Egídio junta-se aos Eremitas Agostinianos no convento de *Santa Maria del Popolo*, em Roma, sendo pouco tempo depois enviado para a recém-inaugurada casa de estudos em Paris. Sobre este período, poucos são os documentos que nos concedem alguma informação sobre seus estudos.

O que podemos presumir é que Egídio tenha seguido o curso normal de estudo, recebendo as devidas instruções bíblicas no convento. Supõe-se também que, como frade, não tinha acesso, durante essa época, a materiais ligados a artes.

1.2 EGÍDIO EM PARIS.

Doctor fundatissimus

Egídio inicia seus estudos em Paris no ano de 1260. Nesse período a citada universidade aproximava-se do ápice de sua fama, com a criação do seu estatuto além da proteção do poder temporal e espiritual, que acaba por apaziguar alguns conflitos existentes nos anos anteriores⁸⁵.

⁸⁴ MANDONNET, P. La carrière scolaire de Gilles de Rome. In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. v.4, 1910, p. 481.

⁸⁵ O aspecto educacional já não era novidade para a Paris do século XII. A lógica e a dialética de Pedro Abelardo eram conhecidas em vários locais da cristandade latina, atraindo grande número de estudantes esperançosos em adquirir conhecimento. Essa aglomeração de homens de saber acaba por chamar a atenção dos dois poderes, tanto a instituição eclesiástica quanto os reis de França passam a interessar-se por essa massa de homens atraídos pela possibilidade de obtenção de conhecimento. A história da formação e consolidação da instituição, considerada a primeira Universidade a se constituir do ponto filosófico e teológico, é bastante complexa e sinuosa. Para mais informações sobre o assunto vide: VERGER, J. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: Edusc, 2001; VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: Edusc, 1999.; ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *A Universidade Medieval*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.; DE BONI, Luís Alberto. O Surgimento das universidades e a questão do poder. In: *Uma História da Filosofia: Verdade, Conhecimento e Poder*. Rio de Janeiro 1988 v II.; LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1983. ;

Iniciando em 1260 seus estudos na Faculdade de Artes⁸⁶, completa a primeira

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.; RASHDALL. *The Universities of Europe in Middle Ages*. 3 volumes. Oxford, 1956; GRUDMANN, H. La genesi dell'Università nel Medio Evo. In: *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*. t. 60, 1958. pp. 1-18.

⁸⁶ A conclusão do curso da Faculdade de Artes era um pré requisito para o ingresso na Faculdade de Teologia. Herdeira das escolas de dialética do século XII, a Faculdade de Artes da Universidade de Paris reunia os estudantes mais jovens e tinha por objetivo a preparação dos alunos para os demais cursos. Inicialmente, na Universidade de Paris, existiam duas vertentes de estudos: a primeira que centraliza o estudo do direito romano, e a segunda era a Faculdade de Teologia, que objetivava a subordinação dos estudos à finalidade religiosa, a serviço de uma teocracia intelectual. Como fora constituída sob a influência eclesiástica, o direito romano foi proibido, sendo o canônico o único que poderia ser ensinado nessa instituição. É importante salientar que na Faculdade de Artes, inicialmente, seguia-se o modelo clássico que era baseado em Boécio, Cassiodoro e Isidoro de Sevilha, caracterizando-se pelas disciplinas tradicionais do *trivium*, constituída pela Lógica, Gramática, Dialética e Retórica; e *quadrivium*, que incluía a teoria musical, astronomia, aritmética e geometria. Ainda no século XII, a totalidade dos textos aristotélicos eram desconhecidos, e os textos que abordavam a lógica eram constituídos apenas de partes introdutórias dos tratados aristotélicos. Esses, após o aparecimento da totalidade da obra aristotélica no ocidente, passam a ser divulgados como pertencentes a “*Logica vetus*”. A partir do século XII, o ocidente medieval passa a tomar conhecimento de partes restantes dos tratados aristotélicos, como os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*, além dos *Analíticos Anteriores* e *Posteriores*, que passam a ser conhecidos e desenvolvidos no Ocidente Latino. Sendo avidamente estudados e analisados nas universidades parisiense, especificamente na Faculdade de Artes. Esses textos configuram uma mudança no caráter do pensamento medieval, sendo denominados de “*Logica nova*”. Os homens de saber medievais, a partir do contato com essa gama de textos até então desconhecidos no Ocidente, passam a possuir a sua disposição as técnicas dialéticas e as autoridades ressurgidas da Antiguidade Clássica. Como resultado desse contato, observa-se a progressiva mudança na atenção designada as disciplinas do *trivium*. No entanto, embora a propagação das obras aristotélicas no ocidente tenha se iniciado por meio das obras centradas nas disciplinas que compunham o *trivium*, através de tratados provenientes de traduções realizadas na antiguidade tardia, através principalmente de Boécio, mas também através de traduções oriundas do árabe e do grego, esse processo não se limitou a esse tema, abrangendo também aspectos filosóficos e científicos grego. Com efeito, as obras ligadas ao estudo do *trivium* incluíam apenas as obras da Lógica e Retórica, excluindo, assim, o restante do corpus aristotélico que adentrava ao ocidente a partir da segunda metade do século XII. Essa perspectiva, porém é revista, uma vez que essa divisão clássica *trivium-quadrivium* acabava por delimitar o estudo do corpus aristotélico, passando, assim, a incluir, gradativamente, as demais obras do estagirita, dando características de faculdade de filosofia, no sentido clássico do termo, a Faculdade de Artes. Assim, na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, mesmo que a prioridade curricular estivesse relacionada com as disciplinas do *trivium* e do *quadrivium*, as novas disciplinas, advindas dos estudos dos “novos” textos aristotélicos, que não se restringiam a Lógica e a Retórica, não estando, portando, contidas nesse esquema de estudo, não deixaram de ser estudadas e exploradas pelos alunos e professores. Ressaltamos esse fato pois, os alunos da Faculdade de Teologia da Universidade de Paris eram obrigatoriamente hauridos da Faculdade de artes. Estes, consequentemente, possuíam o conhecimento das obras aristotélicas como *A Política* e *Ética a Nicômaco*, que teoricamente não faziam parte do cronograma de estudos. Dentro dessas a *Política* passa a exercer forte influência no meio acadêmico. Através da observação das cidades-Estados gregas, Aristóteles realiza uma análise racional da sociedade política. Seguir uma análise maioritariamente racional e através de argumentos que não estavam necessariamente ligados a Revelação ou aos dogmas da Igreja, embora fosse atrativo para esses estudantes, não poderia ser realizado através de comentários escolásticos da *Política*, sendo necessário o desenvolvimento de tratados que especificassem a abordagem desse texto aristotélico aplicado a política medieval ocidental cristã. De início, essa mudança no caráter da filosofia medieval, em especial à questão da visão de mundo – cristã, herdada do agostinismo, para uma pagã, contida nos textos que ingressavam no ocidente medieval – não apresentou-se de forma perceptível nessa sociedade. Diferente do Oriente, que deparando-se com o problema do caráter pagão da filosofia aristotélica, procurou conciliar esta a sua doutrina, o Ocidente cristão, apenas em 1210, durante o Sínodo de Sens, as autoridades eclesiásticas iniciaram manifestar preocupação com as novas ideias filosóficas. O resultado dessa preocupação seriam as futuras condenações aos estudos e leituras das obras aristotélicas, culminando nas condenações de 1277 pelo bispo de Paris Estevão

fase em três anos (1263-64), recebendo o grau de *baccalarius artis*. Dando continuidade a sua carreira estudantil, ainda na Faculdade de Artes, no ano de 1266 recebe o título de *magister artis*. Infelizmente não possuímos nenhum dos seus estudos durante os anos que Egídio cursou a citada faculdade.

No mesmo ano inicia seus estudos na Faculdade de Teologia da mesma Universidade. Torna-se bacharel bíblico *baccalarius biblicus* provavelmente em 1267, possuindo a idade de vinte e cinco anos, idade mínima para obtenção do título. Após esse período, por aproximadamente dois anos, participa do curso de leituras e disputas sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, obrigatório para os alunos do curso de teologia, sendo acompanhado por um mestre pertencente à Faculdade de Teologia.

Se considerarmos uma progressão regular dos estudos de Egídio, ele obtém o grau de *baccalarius sententiarum* em 1269. Para continuidade de seus estudos, e o consequente título de *baccalarius formatus*, Egídio participa ativamente de disputas públicas ordinárias e extraordinárias (*Quodlibeta*) e ministra sermões na Universidade. Grande parte dos sermões egidianos foram recentemente editados em 1990, mas alguns deles não podem ser datados com exatidão. Como *baccalarius formatus*, o agostiniano tem como função obrigatória ministrar aulas, para enfim tornar-se *licentiatius* em teologia, no ano de 1278⁸⁷.

Tempier. OAKLEY, Francis. *Los siglos decisivos: la experiencia medieval*. Trad. Nestor Miguez, Madrid: Alianza, 1980. p. 170-172; DE BONI, Luís Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulisses, 2010. p. 59; LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p.14; MIETHKE, Jurgen. *Las ideas políticas de La Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993. p. 79; VERGER, J. *op. cit.*, 2001.; VERGER, J. *op. cit.*, 1999.; GOFF, J. *op. cit.*, 1983. pp. 73,74; ZLATIC, Carlos Eduardo; SANTANA, Eliane Veríssimo. Homens de cultura na Baixa Idade Média ocidental: aspectos da formação erudita. In: *Vozes, Pretérito & Devir*: Dossiê Temático: Intelectuais, historiografia e literatura. Ano II, Vol. III, Num.I Teresina: 2014. pp. 132-149.; ASHWORTH, E. J. Linguagem e Lógica. In: McGRADE, A.S. (Org). *Filosofia Medieval*. Tradução de André Oides. São Paulo: Idéias & Letras, 2008. p.97-102.

⁸⁷ Para diferenciar as instituições universitárias das escolas do século XII, algumas normas foram instauradas com relação aos cursos, calendários e programas. Essas medidas originaram um novo sistema de exames, que se tornaram obrigatórios para obtenção dos variados graus, que garantiam nível de estudo e o reconhecimento social das competências adquiridas durante os estudos. Na Universidade de Paris, a jornada de estudo constituía-se de *lectus* magistrais durante a manhã e “leituras extraordinárias” no período vespertino. Já o calendário era dividido entre ciclos de cursos, de outubro até a Páscoa; os exames, que ocorriam durante a quaresma; e por fim o segundo ciclo, de curta duração. O estatuto de Robert Courson de 1215 fixa a duração dos estudos na Faculdade de Artes em seis anos, sendo a idade mínima para o mestrado de vinte e um anos. Em relação a Faculdade de Teologia, o texto é bastante sucinto, afirmando apenas a idade mínima 35 anos para o mestrado. É de consenso entre os historiadores que abordam as Universidades medievais que os estudantes do curso de artes eram em sua maioria muito jovens, uma vez que os estatutos afirmavam a idade completa de vinte e cinco anos para o acesso aos

Um dos requisitos para o curso de teologia seria o aceite de um mestre na Faculdade de Teologia, o qual deve acompanhar o aluno até o término dos seus estudos. Era de praxe que os estudantes membros de ordens mendicantes acompanhassem um mestre pertencente a mesma ordem. Não temos informações sobre a forma como Egídio escolheu seu mestre, o qual seguiria durante os estudos na Faculdade de Teologia. Courtenay afirma que os mestres pertencentes as ordens mendicantes não desenvolviam fortes relações com seus alunos, podendo esse ter sido o caso de Egídio, uma vez que não possuímos nenhuma informação sobre evento⁸⁸.

Como Egídio era o primeiro agostiniano a entrar na Universidade de Paris, provavelmente foi feito um acordo envolvendo os Dominicanos e os Agostinianos, uma vez que não havia nenhum mestre de sua própria Ordem, com o qual Egídio pudesse desenvolver seus estudos. O biógrafo de Tomás de Aquino, Willian de Tocco, escreve que Egídio se torna pupilo do Aquinate com a idade de trinta anos, durante a segunda estadia de Aquino em Paris (1269-72)⁸⁹. Este período é contestado por alguns historiadores, visto que implicaria a ida de Egídio junto a seu mestre para a Itália.

É durante o início dos anos 1270 que Egídio começa a redigir seus primeiros escritos. Os comentários realizados das obras de Aristóteles são, em sua maioria, datados desse período. Como comentador do estagirita, Egídio desenvolve, em relação a temas filosóficos, o total de dez comentários, sendo oito destes relacionados as principais obras aristotélicas: *Analitici Posteriori* (provavelmente antes de setembro de 1291), *Elenchi Sophistici* (1274-75), *Física I* (1274), *De generatione* (1274), *De anima* (1276 os livro I-II), *Quaestiones*

cursos de *maestre*. Os estudos na Faculdade de Artes duravam, em Paris, em média de cinco a seis anos. Para as faculdades superiores, como a Faculdade de Teologia, o tempo necessário para obtenção do título poderia chegar a quinze ou dezesseis anos. De início, nos primeiros seis anos, o estudante de teologia era apenas ouvinte. Depois passava-se a estudos bíblicos por pelo menos quatro anos, e após esta etapa dois anos estudando as Sentenças de Pedro Lombardo. VERGER, J. *op. cit.*, 2001. pp. 272-75.

⁸⁸ COURTENAY, W.J. The Parisian Faculty of Theology. in: AERTSEN, J.A., EMERY, K., SPEER, A. (ed.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. Miscellanea Medievalia*, vol. 28. Berlin, 2001. pp. 235-47.

⁸⁹ Eardley apoia essa versão, especialmente na p. 850: "I depart, then, from modern exegetes who have implied that because Giles was a pupil of Aquinas, he must therefore have been an intellectualist". EARDLEY, P. S. Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will. In: *The Review of Metaphysics*. A Philosophical Quarterly 56.4 issue 224. 2003. pp. 835-62.

metaphysicales 1272-73), e *Retórica* (1272-73). Os dois restantes referem-se a obras pseudo-aristotélicas, sendo: *De buona fortuna* (provavelmente de 1275) e *Super De causis* (1289-91), que é dedicado a Benedetto Caetani, futuro Papa Bonifácio VIII e então cardeal de *San Nicola in Carcere*. A maioria destes tratados são frutos da atividade acadêmica, principalmente de docência, que constitua parte da tarefa de *baccalarius formatus*. Outros, como o *De anima*, por exemplo, fora solicitado pelo futuro cardeal Giacomo Stefaneschi, que escreve uma carta a Egídio agradecendo pelo tratado⁹⁰.

Essa gama de comentários às obras filosóficas aristotélicas, que pode ser comparada as de Alberto Magno e o próprio Tomás de Aquino, faz com que Egídio seja amplamente conhecido por seus contemporâneos. A demonstração desse reconhecimento faz-se notar uma vez que todos seus comentários, exceto da Metafísica, ganham uma edição universitária e são reproduzidos por numerosos manuscritos⁹¹. Além desse dado, Godofredo de Fountains, em fins do ano de 1270, juntamente as obras de Tomás de Aquino e Alberto Magno, Siger de Brabante e Boécio, copia e glosa estratos de várias obras egidianas, entre as, quais alguns comentários aristotélicos⁹².

O reconhecimento de Egídio como comentador das obras aristotélicas é atestado também através do uso de seus escritos por autores sucessivos. Nos anos de 1290, esses tratados começam a ser comparados com de autores de maior fama, como Tomás de Aquino e Alberto Magno. Por conta dessa fortuna em seus escritos passa a ser reconhecido como *expositor tout court* ou *le novus expositor* em contrastes com o Aquinate, *l'antiques expositor*. Em decorrência da reputação de seu grande conhecimento da filosofia do estagirita, e da solidez da sua teologia passa a ser reconhecido como *doctor fundatissimus*⁹³.

⁹⁰ A identificação do destinatário do tratado *De anima* foi proposta por M. Dykmans. In: DYKMANS, M.; STEFANESCHI, Jacques. Elève de Gilles de Rome et cardinal de Saint-Georges (vers 1261-1314). In: *Rivista di storia della chiesa in Italia*. 29, 1975. pp. 536-554.

⁹¹ A maioria dos comentários egidianos são mencionados na lista de obras conservadas na Universidade de Paris. DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, p. 111.

⁹² Egídio é citado como expositor por homens de saber como Duns Scote e Raduphus Brito. LUNA, Concetta. *Aegidii Romani Opera Omnia, I.1/3*. Catalogo dei manoscritti: Francia. Parigi edit. Firenze: Olschki 1998. pp. 206-211; 245-254; 270-71.

⁹³ NOLAN, K. The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body According to Giles of Rome. A

Em nossa visão, podemos presumir que essa fortuna obtida dos comentários egidianos se dá não apenas pela indiscutível intelectualidade e autenticidade do autor, mas, sobretudo pelo contexto histórico no qual as obras aristotélicas, antes censuradas pelos mestres de teologia da Universidade de Paris eram, já em 1290, relativamente aceitáveis.

Na Faculdade de Teologia, os textos filosóficos passam a ser utilizados como uma ferramenta auxiliar para o estudo da teologia, mas não como uma argumentação para explicar os temas teológicos.

Além dos comentários aos tratados aristotélicos, Egídio redige Comentário ao primeiro livro das Sentenças, texto obrigatório para os estudantes da Faculdade de Teologia, escrito entre os anos de 1270-73.

Durante os anos como discípulo de Tomás de Aquino, escreve três tratados significativos: *De plurificatione intellectus possibilis* (1275), no qual Egídio desenvolve argumentos na tentativa de refutar a ideia averroísta de intelecto único e separado, apoiando seu mestre na crítica a Aristóteles interpretado por Averróis mas, ao mesmo tempo, elaborando uma crítica a Tomás de Aquino, afirmando que este negligência as distinções metafísicas fundamentais averroístas, sendo a mais importante a distinção entre formas intencional e material, e como elas são geradas. Nesse aspecto, Egídio é mais dedicado na leitura de Averróis quando comparado ao Aquinate⁹⁴. Sobre esse assunto, Olszewski afirma que Egídio não realiza apenas uma crítica a Averróis, mas que também refuta a opinião de Tomás de Aquino em vários termos. Ao mesmo tempo, Olszewski afirma que tanto Egídio quanto Tomás pertencem a mesma escola filosófica, e que compartilham das mesmas ideias-chave aristotélicas, mas que os pontos de vistas egidianos, em relação ao Aquinate, divergem de um tratado para outro⁹⁵.

Quando comparamos os argumentos egidianos aos tomasianos, percebemos que

Historical Study of a Thirteenth-Century Problem, *Studia Ephemerides In: Augustinianum*, vol. 1 Rome, 1967. p. XII.

⁹⁴ BRACK, Deboran L. Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas critique of Averroes's Psychology. In: *Journal of the History of Philosophy*. 31, 1993. pp. 349-85.

⁹⁵ OLSZEWSKI, M. *De plurificatione intellectus possibilis* of Giles of Rome. Two historical questions. In: *Studia Mediewistyczne*. n. 32. 1997. pp. 123-35.

ambos possuem uma argumentação e uma estrutura geral de raciocínio semelhantes, o que resulta, em grande parte dos tratados, conclusões idênticas. Os pontos divergentes, como o que vimos nas linhas acima, são de uma natureza muito sutil e detalhada, o que faz com que Egídio consiga, através dessas diferenças, acrescentar novidades na discussão averroísta.

Nos tratados posteriores, por exemplo, encontramos algumas distâncias entre o pensamento egidiano e do Aquinate, principalmente em temas relacionados a metafísica, questões específicas sobre psicologia e ética, que foram levantadas, inicialmente, pelo filósofo árabe e, posteriormente, pelos estudantes da Faculdade de Artes. Em suma, Egídio é basicamente tomista, mas nos pontos em que pensa ser necessário, realiza críticas, afirmando assim a posição de um pensador independente, e não um mero reprodutor de ideias. Podemos perceber isso claramente no tratado *De plurificatione intellectus possibilis*⁹⁶.

Esse dado é importante, pois podemos observar a carreira egidiana para além de um simples repetidor dos pensamentos tomistas. Existem grandes e profundas distinções de pensamento entre os dois teóricos, principalmente nos temas relacionados a metafísica, mesmo que Egídio tenha sido extremamente influenciado por Aquino.

Após a morte de seu mestre, Egídio redige o tratado *Liber gradus contra et pluralitatem formam*, durante os anos de 1277-78, realizando uma expressiva defesa da doutrina tomista da unidade substancial. Como veremos nas próximas linhas, esse tema será recorrente nos tratados filosóficos egidianos, demonstrando o impacto que os tratados do Aquinate tem na carreira do teórico.

Ao mesmo tempo em que apontamos algumas divergências, acreditamos que Egídio tenha se impressionado e se identificado com o pensamento de seu mestre, especialmente em relação as posições que Aquino detinha contra o averroísmo radical, uma vez que redige o tratado *Errores philosophorum*, em 1270, no qual descreve os principais erros cometidos pelos filósofos, considerados como contrários a doutrina cristã: a crítica é feita a seis autores: Aristóteles, Averróis, Avicena, Algazel, Alkndi e Maimónides. Os principais erros analisados por Egídio referem-se à eternidade do universo e do tempo; a negação da criação

⁹⁶ Para saber mais sobre crítica que Egídio Romano realiza a Tomás de Aquino em relação a doutrina averroísta da unidade do intelecto possível, ver: CONOLLY, Brian Francis. Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Rome on How This Man Understands, Vivarium, n. 45, 2007.

do universo por Deus, sem a necessidade de nenhuma potência; a negação da Trindade e a unidade substancial da alma.

Abordaremos de forma breve o tratado em questão.

O tratado *Erroribus philosophorum* inicia-se, referindo-se a Aristóteles, com uma frase bastante particular: “De um dado inconsistente se segue várias coisas errôneas”. Sobre o Filósofo, Egídio dedica os três primeiros capítulos, analisando 14 erros que o estagirita comete e que estão relacionados com a eternidade do universo; a geração e a corrupção; a ressurreição dos corpos e a existência de um número limitado de motores celestes ou anjos. Egídio afirma que o ponto de partida de todos os erros do estagirita consiste neste acreditar que nada poderia existir sem um movimento prévio, essa ideia pressupõe que para qualquer coisa existente, deveria existir um movimento anterior que o inicia, e esse movimento anterior, por sua vez, um outro, negando, assim a ideia da possibilidade de criação de algo a partir do nada⁹⁷. Como cada movimento cria um outro sucessivo, subteende-se a eternidade do Universo. Essa mesma teoria é relacionada por Aristóteles ao tempo⁹⁸. No terceiro capítulo é apontado o erro do estagirita relacionado com o entendimento que este realiza de Deus. O estagirita, afirma Egídio, considera Deus como um simples agente natural, instrumental. Deus é considerado como a causa primeira, mas sua causalidade é independente da que se presencia na natureza. A criação não é considerada como uma mudança, nem como um movimento, mas simplesmente como fluxo das coisas existentes desde o Primeiro⁹⁹.

O segundo filósofo a ser considerado como errôneo é Averróis, sendo os

⁹⁷ Por tanto, puosto que todo cambio tomado em sentido próprio es el término del movimiento, no puode darse nada nuevo sin un movimiento precedente. (...) Pero como no hay nada nuovo a no ser por un movimiento precedente, se seguirá entonces que antes del primer movimiento tendría que haber outro movimiento, lo cua es absurdo. GIL DE ROMA. Los errores de los filósofos. Madrid: Trotta, 2012. p. 55

⁹⁸ Ítem más erro al establecer que el tiempo nunca había comenzado, porque el tiempo siempre sigue al movimiento. Por consiguiente, si el movimiento no há comenzado, el tiempo tampoco há comenzado. La parecía que la consideración del tiempo tenía una especial dificultad. Pues como el instate es siempre el fin del pasado y el inicio del futuro, no podía darse un primer instante. Por esta razón ates de cada instante tiene que haber un tiempo y antes de cuaquier tiempo dado tiene que haber un instante. Por consiguiente, el tiempo no há comenzado, sino que es eterno. GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madrid: Trotta, 2012. pp. 55,56

⁹⁹ Ítem más, puosto que según él todo lo que es hecho es hecho a partir de una materia preexistente, quiso que no pudiera haber outro mundo. De ahí que Dios no podía hacer outro mondo, porque este está formado por toda la materia suya. Este error se infiere del libro I de *Sobre el cielo y el mundo*. GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madrid: Trotta, 2012. p. 56

capítulos 4 e 5 dedicados ao Comentador. Constitui-se de 18 erros sendo ampliados no capítulo seguinte para 25. Em sua maioria, são erros aristotélicos repetidos por Averróis, como: a defesa da unidade da forma substancial do composto; a afirmação que a potência na produção de algo não pode ser um agente e a Trindade de Deus. Os capítulos 6 e 7 compilam 23 erros de Avicena, existindo outros, mas que têm sua origem nos citados anteriormente. Dentre os erros atribuídos encontra-se, assim como em Aristóteles e Averróis, a eternidade do Tempo e do Universo; da potência e produção de um ato não poder estar contida em só um agente, e a unidade da forma substancial do composto. Além disso, Egídio afirma que Avicena realiza uma crítica à lei cristã, questionando as profecias e as práticas religiosas desta religião, principalmente as relacionadas com as orações e preces, que, segundo Avicena, não estavam ordenadas à felicidade sobrenatural¹⁰⁰.

No final do tratado, Egídio redige um pequeno texto, afirmando que compilou a primeira parte dos erros dos filósofos, o que nos leva a entender que haveria alguma complementação¹⁰¹.

¹⁰⁰ Além dos filósofos já citados, os próximos dois capítulos são destinados a Algazel, que Egídio afirma ser discípulo de Avicena, atribuindo-lhe 18 erros, assim como Avicena, a maioria dos erros são os mesmos citados em Aristóteles e Avicena; os capítulos 10 e 11 são destinados ao filósofo Alkindi, sendo a maioria dos erros apontados no livro *Theorica Articum magicarum*, do qual não temos o conhecimento de seu original em árabe, e que é conhecido com o título de *De radiis* (LIBERA, Alain. *op. cit.*, pp. 262-63). São 18 erros apontados. Considerando que este tratado baseia-se no conhecimento astrológico desviado do pensamento aristotélico, Egídio critica Alkindi por afirmar que a disposição dos corpos celestes determina o conhecimento do passado e do futuro, além de que todas as coisas existentes são causas e criações da harmonia dos corpos celestes. Além disso, ainda baseando-se na ideia da disposição dos corpos celestes que regem a vida dos indivíduos, negando assim o livre arbítrio: Ítem más, erró al creer que los cuerpos supracelestes y sus disposición, cuando en ella comenzamos a realizar algo, dirigen nuestras operaciones desde el principio hasta el fin, de tal manera que aquella constelación bajo la obra es comenzada, por mucho que tal obra sea voluntaria, domina em essa obra desde el principio hasta el final; O último filósofo do qual Egídio aponta os erros é Maimônides, conhecido na latinidade como Rabbi Moisés. Aponta 11 erros desse autor, dentre os quais encontramos o questionamento da Trindade divina, negando as profecias, pois acreditava que os atos aconteciam graças a disponibilidade do homem e não da graça de Deus, além de que nem todos os atos que foram estabelecidos como proibidos são pecados, pois pertencem à natureza humana: Ítem más, erró sobre los actos humanos, al establecer que la simple fornicación em modo alguno es pecado según la ley natural; solo es pecado em ella por razón de prohibición. Lo cual es falso, puesto que el matrimonio se da per la ley natural. De ahí que antes la ley fuera dada, dice, fornicar era lícito. Por esta razón afirma que Judá no pecó com Tamar, porque ocurrió antes de la época de la ley. Todas estas cosas están claras em el libro III del Sobre la exposición de la Ley, cap. XLIX. GIL DE ROMA. GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madrid: Trotta, 2012. p 86, 93.

¹⁰¹ Oh buen Jesús! En alabanza tuya y a causa de la reverencia de tu nombre y también em abominación de quienes te contradicen, com tu auxilio, he compilado sumariamente em esta primeira parte de este opúsculo los lugares em los que Aristóteles, Averroes, Avicena, Algazel, Alkindi y Rabbis Moisés han contradicho la fe por ti narrada, la única que yo considero verdadera y católica. Em este lugar pueden ser comprendidos todos los errores

Importa salientar que esse tratado, embora seja atribuído a Egídio, sua autoria ainda não foi comprovada¹⁰². A dúvida sobre a autoria provém de algumas questões. Inicialmente, afirma-se que o tratado seria uma versão cristianizada da obra *Tahāfut al-Falasifa – A incoerência dos Filósofos* – de Algazel. Ernest Renan, quando trata do tema dos pensadores medievais contrários aos averroístas, refere-se a Egídio como autor do tratado¹⁰³. Já Mandonnet¹⁰⁴, é um dos primeiros a afirmar que o tratado em questão não fora de autoria de Egídio. Depois dele, vários outros pesquisadores passaram a afirmar o mesmo¹⁰⁵.

Hoje, quase todas as publicações que abordam de forma mais geral a vida e obra de Egídio confirmam a autoria do tratado *Erroribus philosophorum*, porém gostaríamos de analisar um dos erros atribuídos a Aristóteles, Averróis e Avicena, apontados por Egídio no tratado, na tentativa de problematizar não necessariamente a questão da veracidade da autoria do mesmo, mas focalizando nas ideias contidas nesse erro, apontando a possível contradição com uma das teses egidianas.

Durante os anos de 1270, umas das questões discutidas na Universidade de Paris era a relativa a tese da unidade ou pluralidade da forma substancial no composto humano, sendo que a ideia da pluralidade era a mais aceita dentre os membros da citada instituição. No tratado *Erroribus philosophorum*, Egídio afirma que Aristóteles, Averróis e Avicena cometem erros ao afirmarem a unidade da forma substancial de qualquer composto. Referindo-se a um dos erros aristotélicos, Egídio afirma que: *Que em cualquier compuesto solo hay una forma sustancial*¹⁰⁶. Porém, em vários dos escritos egidianos, datados entre 1269

de los filósofos mencionados o bien un diligente investigadr puede reducirlos a los que están consignados aquí. Puesto que sin ti no se podría haber hecho esto, a ti el honor y la gloria por los siglos. Amem. GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madrid: Trotta, 2012. p. 95

¹⁰² A primeira notícia que temos sobre o tratado egidiano remonta a uma impressão realizada em Viena no ano de 1482. GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madri: Trotta, 2012. p.32. Um outro manuscrito encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris, com a seguinte descrição: Existe um livro com o título *Tractus de erroribus philosophorum*, que contém todas as teses filosóficas as quais a ortodoxia cristã protesta (tradução livre). HAURÉAU, Barthélemy. *Histoire de la philosophie scolastique*. 2 Vols. Paris: Pangnerre, 1880. pp. 19-20.

¹⁰³ RENAN, Ernest. *Averrões et l'averroisme. Essais historique*. Paris: Michel Lévy Frères, 1861. pp. 252-55.

¹⁰⁴ MANDONNET, P. *op. cit.*, 1910. p. 481.

¹⁰⁵ GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madrid: Trotta, 2012. p.51.

¹⁰⁶ Ítem más, como por vía del movimiento nunca hay generación de una cosa a no ser que haya corrupción de

e 1290 o autor defende a tese da unicidade da forma substancial, por vezes de forma mais prudente, por vezes mais radical.

Inicialmente, ressaltamos que Egídio defende de forma objetiva, no *Livro III das Sentenças* (1271-73), a tese da unidade da forma substancial em todo o composto humano, mantendo esse pensamento nas *Quaestiones Metaphisicales*¹⁰⁷ (geralmente datado do período entre 1272/1273), redigida, portanto quase que contemporaneamente as *Sentenças*. Através dessas informações, percebemos que durante os anos de 1269-73, que corresponde ao início das atividades acadêmicas do autor na Universidade de Paris, Egídio era contrário as teses da pluralidade das formas. Por outro lado, encontramos no tratado *Erroribus philosophorum* a afirmação de que a tese da unidade, defendida por Aristóteles, Averróis e Avicena, seria errônea. Como é improvável que Egídio tenha, durante o mesmo período de tempo, sustentado teses opostas, ainda mais referentes a uma questão que acabaria sendo de suma importância em sua carreira universitária, propomos uma breve análise das obras produzidas durante o período de 1269 e 1290 que abordam a tese em questão, objetivando compreender essa dualidade de afirmações.

Por meio dos estudos das obras egidianas escritas durante esse período, Concetta Lunna procura desvencilhar essa lacuna, elaborando uma hipótese que sugere uma alternância no pensamento egidiano, partido da polêmica anti-pluralista, contida na *reportatio* e nas *Sentenças* e do curso sobre a Metafísica, chegando a um período de prudência, atestado por comentários a algumas obras aristotélicas, para retomar, no tratado *Contra gradus* a

outra, y nunca se introduce una forma sustancial a no ser que otra sea desalojada, puosto que la materia de todas las cosas que tienen es la misma, de ello se colige que em un compuesto no hay más formas sustanciales que em outro. Antes bie, parece que quien sigue correctamente esta via há de establecer em todo compuesto solamente una forma sustancial; esta es la vía del Filósofo. Así, em el libro VII de la Metafísica, em el capítulo Sobre la unidad de la definición, sostiene que las partes de la definición no son una porque estén em una sola cosa, sino porque expressam una sola naturaleza. Lo cual, si él entiende una naturaleza compuesta de muchas formas, es algo que podría tolerarse; pero si entiende una naturaleza simple y que em el compuesto hay una sola forma, esto es falso. GIL DE ROMA. Los errores de los filósofos. Madrid: Trotta, 2012. p. 58

¹⁰⁷ Primus patet ex hoc quidditas dicit formam substantialem, que, si haberet aliam quidditatem, haberet aliam formam substantialem in ipsa re, scilicet in ipso composito. Essent igitur due forme substantiales in ipso composito, quod est impossibile, quia sicut unius rei unicum esse, ita et forma secundum rem est una. Egídio Romano. Quaestiones Metaphisicales. Livro VII q. 4. *Apud*. LUNA, Concetta. La lecture de Gilles sur le IV livre des sentences. Les extraits du Clm 8005. In: Recherches de théologie ancienne et médiévale. n.57 (1990).

posição anti-pluralista e nas *Quodlibetas* manter uma postura prudente¹⁰⁸.

Para entendermos as lacunas existentes no pensamento egidiano, devemos nos voltar inicialmente a seus escritos entre os anos de 1269-73. No artigo de Luna, encontramos em forma de apêndice o *Livro III das Sentenças*¹⁰⁹.

Nos focaremos em analisar particularmente as questões 33 e 34 da *reportatio*, nas quais Egídio aborda o problema das formas substanciais. Informamos ainda que essas questões não são encontradas na *ordinatio* das Sentenças, mas representa a primeira redação do tratado *De plurificatione intellectus possibilis* (1277)¹¹⁰.

As questões da *reportatio* do *Livro III das Sentenças* possuem uma particular importância na doutrina egidiana, pois afronta, dentre outros temas o problema pluralista, relacionando com a questão do corpo de Cristo, sendo, portanto, um aspecto delicado do ponto de vista cristológico.

Na questão 33 Egídio discute sobre a identidade numérica do corpo de Cristo vivo e morto. Quando inicia a redigir a *solutio*, Egídio, citando uma opinião anônima, que demonstra que o corpo de Cristo vivo e morto não é idêntico *simpliciter*, mas somente *secundum quid*. Em outras palavras, o corpo morto é formalmente diferente do corpo vivo, pois aquele não possui mais a alma. Essa formal diferença impede uma identidade absoluta (*simpliciter*) entre o corpo vivo e o morto. Entretanto, o fato de que ambos os corpos, vivo e

¹⁰⁸ LUNA, Concetta. La Reportatio della lettura di E. R. sul libro III delle Sentenze e il problema dell'autenticità dell'Ordinatio. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. v. I. 1990. p. 166.

¹⁰⁹ O manuscrito analisado por ela remonta ao século XV e contém 48 questões, quase a totalidade do tratado. As questões conservadas são resultantes de uma reescrita das *reportatios* e das *ordinatios* esboçadas durante as lições, sendo mais tarde revistas e reescritas, adicionando ideias tomistas a seu pensamento. Assim, a datação pode ser realizada por meio das referências tomistas que Egídio incluí no texto após a revisão. Como exemplos, a Quodl. II de Tomás de Aquino, que fora disputada durante a Páscoa de 1269, e a Quodl. III na Páscoa de 1270. Geralmente, quando o pensamento de Tomás de Aquino passa por alguma modificação de uma obra a outra, é um hábito de Egídio citar essas modificações, e encontramos nas questões abaixo analisadas, essas referências as *Quodlibeta* tomasiana. *Ibid.*, pp.113- 27.

¹¹⁰ LUNA, Concetta. La lecture de Gilles sur le IV livre des sentences. Les extraits du Clm 8005. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. n.57. 1990. pp. 183-255.

morto, possuem a mesma matéria, pode-se afirmar uma certa identidade entre eles (*secundum quid*)¹¹¹.

A questão 34, por sua vez, faz referência a *Quodlibeta* I, q. 4¹¹² de Henrique de Gand, datada do Natal de 1276, e discute se no corpo morto de Cristo foi introduzida uma nova forma substancial no lugar da alma, a qual se separa do corpo, provocando a morte. De acordo com a ideia dos pluralistas, que afirmam que o corpo de Cristo morto permaneceu na forma *corporeitati*, Egídio afirma a opinião de que o corpo morto de Cristo pode continuar sem a forma substancial, graças ao intervento miraculoso de Deus¹¹³. Wielockx debate a possibilidade de que as Sentenças egidianas tenham sido redigidas em resposta as de Henrique de Gand, escritas entre 1269-71, sendo por essa razão pensar a oposição das teses dos dois autores¹¹⁴.

Como vimos, a análise dessas questões presentes no *Livro III das Sentenças* nos leva a supor que Egídio sustenta a tese da unidade da forma substancial em todos os compostos. Este dado importante por dois motivos: para analisar a questão da autoria do tratado *Erroribus philosophorum*, mas principalmente pela importância que a posição do autor sobre a tese da unidade impactará no evento de expulsão de Egídio da Universidade.

Além de Luna, também Silvia Donati, em seu artigo que analisa a datação da *Quaestiones metaphysicales*¹¹⁵, afirma a quase contemporaneidade da redação desse tratado

¹¹¹ Aegidius Romanus. *Lectura super librum tertium Sententiarum*. In: CONCETTA LUNA, *op. cit.*, 1990. p.123, 210.

¹¹² Encontramos na q. 4 da *Quodlibet* I de Henrique de Gand uma relação entre a questão da unidade substancial do composto em referência ao corpo morto de Cristo. Gand afirma que, por meio do milagre, o corpo morto de Cristo seria privado de uma forma substancial. Na exposição de suas ideias Henrique de Gand sugere duas proposições: que a alma constitui a matéria, e que existe uma outra forma substancial que realiza o intermédio entre matéria e alma, e que esta suposta forma permanece após a morte; ou se defende a alma constitui a forma da matéria, e, portanto o corpo morto de Cristo não seria nada além da matéria, excluída da sua própria forma substancial. HENRICUS DE GANDAVO. *Quodlibet* I. ed. R. Macken, Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden. 1979.

¹¹³ Aegidius Romanus. *Lectura super librum tertium Sententiarum*. In: LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1990. p. 214.

¹¹⁴ WIELOCKX, R. *op. cit.*, 1985. p. 172

¹¹⁵ Silva Donati afirma que este tratado, por ser uma *reportatio*, pode não ser fruto direto do pensamento do autor, mas uma visão mediada pelas ideias do *reportador*. Deve-se considerar, portanto a possibilidade da influência do *reportador* na escrita do texto. O próprio Egídio afirma as *Quaestiones metaphysicales* que não se trata de uma obra por ele escrita, mas de uma *reportatio* que um estudante realizou durante um de seus cursos. Porém, o verbo

com as sentenças, entre os anos de 1269-70. Também nesse texto, Egídio posiciona-se como um decisivo adversário da tese da pluralidade da forma substancial. Segundo Wielockx, esse posicionamento encontrado nesses primeiros comentários aristotélicos de Egídio está relacionado com o fato de que o autor gozava de uma maior liberdade acadêmica na Universidade de Paris, nesse período¹¹⁶.

Assim, cronologicamente, as *Sentenças III* e as *Quaestiones metaphysicales*, redigidas quase que simultaneamente, possuem coerência ao defender a unidade da forma substancial. A mesma posição é sustentada na *ordinato* das *Sentenças I* (1271-73), na qual na distinção 3, Egídio explica que o homem possui uma só alma¹¹⁷ e na 37, onde afirma, porém sem demonstrar, a unicidade da forma substancial de qualquer composto. Além disso, encontramos afirmações anti-pluralistas, mesmo que de formas isoladas, nas *reportationes* da Sentença II¹¹⁸ e na questão 8 da Sentença IV (que não pode ser anterior a 1271)¹¹⁹.

Já no comentário ao *De generatione* II, que não pode ser anterior aos anos de 1273-74, Egídio afirma que, se algum pensador sustenta a tese da pluralidade da forma, deve efetivamente não defender a pluralidade da alma:

Non est ergo inconveniens unam formam in per se ordinatis contineri il alia, vel etiam plures forme virtualiter possunt contineri in una, si per ordinentur add illam. Vegetativum enim continer in sensitivo, quia per se

scribere pode também ser referido à própria redação da obra, seja pessoalmente ou ditada. Em outro caso, quando cita o termo *edere* ou *editiones* aparenta indicar que a obra já havia sido terminada e publicada. A interpretação do termo *edere* e de seus derivados, constitui um grande objeto de discussão no vocabulário medieval, pois pressupõe uma certa ambiguidade em seu uso, que ora é utilizado no senso técnico de publicar, ora no sentido de redigir. DONATI, Silvia. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano: I. Le opere prima del 1285: I commenti aristotelici (*Parte I*). In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. v.I. 1990. p. 16.; BOURGAIN, P. La naissance officielle de l'oeuvre: l'expression méphorique de la mise au jour. In: *Vocabulaire du livre et fr l'écriture au moyen âge*. Turnhout, 1989. pp.195-205.

¹¹⁶ WIELOCKX, R. op. cit., 1985, pp. 229-40.

¹¹⁷ *Utrum sit una essentia anime in homine*. *Apud* LUNA, Concetta. op. cit., 1990. p. 164.

¹¹⁸ *Utrum eadem est materia omnium corporum*. O objetivo dessa questão refere-se a opinião de Avicebra sobre a existência de uma hierarquia de formas. *Apud* LUNA, Concetta. op. cit., 1990. p. 164.

¹¹⁹ LUNA, Concetta. op. cit., 1990. p. 164

ordinatur ad ipsum. Sic etiam sensitivium et vegetativum in intellectivo continentur, quia habent per se ordinem ad illud. Nam etsi secundum quosdam in quodlibet animali sunt plures forme, tamen, ut credo, in nullo animali sunt plures anime¹²⁰.

Nesse texto, aparenta que Egídio esteja menos convicto em defender a ideia da unidade da forma substancial de todos os compostos, mencionando, sem tomar posição, a possibilidade da tese de que qualquer animal pode possuir várias formas.

Egídio permanece nessa mesma linha no tratado *Theorema de Corpore Christi* (1274), no qual o autor parece deixar em suspenso, não afirmando categoricamente a tese da unicidade, definindo-a como *valde probabilis* e admite não compreender a tese pluralista, porém não a considera como totalmente falsa¹²¹.

No comentário a *Física V* (supõe-se que tenha sido escrito entre 1275), o autor realiza um avanço gradual na defesa da tese da unidade da forma em todos os compostos, mas recusa-se em considerar que à tese possa ser aplicada ao homem, procurando não tomar uma posição, afirmando que o tema não pertence a investigação que pretende conduzir nessa obra:

Il problema è sollevato in relazione alla questione del movimento vuoto da parte degli animali. Un'obiezione preliminare assume che la forma sostanziale in tutti gli animali a parte l'uomo, sul quale non ci si pronuncia. Nella soluzione Egidio si limita a porre la tesi dell'unicità della forma in tutti gli animali (a parte l'uomo) in forma ipotetica: 'Dato ergo quod in aliis animalibus ad homine sit una forma

¹²⁰ LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1990. p. 168. nota 149.

¹²¹ AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de Corpore Christi*, Et quia materia sic accepta a talibus partibus dicit materiam organizatam, quia materia organizata potest dici corpus, nulli dubium esse debet, quod sola essentia materiae prout inducit quondam modum quantitativum, potest appellari corpus [...]; ideo corpus quod nominat materiam sic organizatam, non dicit nisi solam materiam prout competit ei quidam quantitativus modus. Cf. AVALLONI, R. Z. *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Textes inédits et études critiques. l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951. pp. 272-278; DONATI, Silvia. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I. Le opere prima del 1285 – I commenti aristotelici. Parte II. Note sull'evoluzione della struttura e dello stile dei commenti; In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. V. II. 1991. p. 22.

substantialis¹²²;

No comentário ao *De anima* (que não pode ser datado como anterior a 1275), Egídio sustenta a mesma posição anterior, afirmando a unidade da forma nos compostos, mas declarando que a discussão sobre o homem requer uma análise diferenciada e mais elevada do que permite um comentário de um texto aristotélico.

Porém ressaltamos que existe uma obra anterior à Física V, *De medio demonstrationis postissima*, na qual Egídio afirma a unidade da forma sem as precauções demonstradas nas obras acima citadas¹²³.

Assim, temos um comportamento reservado em relação a tese da unidade da forma substancial dos compostos nos tratados: *De generatione* II (1273-74), Física I-VIII (1275), *Theorema de Corpore Christi* (1274) e no *De Anima* (1275).

Após esse período de relativa prudência em seus escritos, em fins de 1277 e início de 1278, redige o tratado *Contra gradus*, onde retoma de forma mais explícita e pretensiosa as posições contidas nas Sentenças. O tratado não pode ser considerado como uma novidade, já que os argumentos aqui presentes já existiam em 1271-73, mas demonstra a retomada da defesa da tese da unidade, de forma mais radical, sem a prudência presenciada nos textos escritos entre 1274-76. Além desse tratado, encontramos também esse tom enfático no tratado *De gradibus formarum in ordini ad Christi* obra, escrita provavelmente após o *Contra gradus*, mas não depois do ano de 1278.

Porém, após o tratado *Contra gradus*, Egídio retorna ao problema da pluralidade da forma, utilizando-se novamente da prudência em seus escritos. Na *Quodlibeta* I q. 14 de 1286, afirma que mesmo que essa tese fosse verdadeira, precisaria sustentar a tese da unidade da alma, retomando assim a ideia contida no *De generatione*; na *Quodlibeta* V, q. 19 de 1290, afirma a unidade da forma, mas não comenta sobre a questão relacionada ao homem, assim como na Física e *De Anima*.

¹²² DONATI, Silvia. *op. cit.*, 1991. pp. 22,23.

¹²³ BRUNI, Gerardo. Saggio bibliografico sulle opere stampate di Egidio Romano. In: *Analecta Augustiniana*. 24, 1961. pp. 333-355.

Analisando essa trajetória, percebemos que o pensamento egidiano aparenta seguir uma linha alternada, partindo da polêmica anti-pluralista da *reportatio*, das *Sentenças* e do curso sobre a *Questiones metaphysicales*, para um período reticente no *Theorema de Corpore Christi* e *De generatione*, na *Física* e *De Anima*. Já no *Contra gradus* retoma a intensidade da crítica anti-pluralista, enquanto nas *Quodlibetas* retorna ao tom prudente das obras anteriores ao *Contra gradus* e as *ordinato* das *Sentenças*.

Luna nos aponta que o principal problema não consiste em explicar como ou porque Egídio muda de posição entre o tratado *Erroribus philosophorum* ao efusivo *Contra gradus*, uma vez que através da análise da cronologia das obras egidianas, e das teses defendida por ele, observamos uma defesa, mesmo que as vezes em tom relutante, da tese da unidade, o que nos leva a pensar que Egídio como filósofo e teólogo acreditava fielmente nessa tese. O principal problema seria o porquê de Egídio ter atenuado suas proposições após o *ordinato* das *Sentenças*¹²⁴.

Uma das propostas seria relacionada com o gênero literário, uma vez que os comentários das obras aristotélicas pressupõe uma diferente visão em relação as obras teológicas, mas isso não explicaria o fato de que no *Theoremata de Corpore Christi*, obra essencialmente teológica, Egídio ainda mantém a mesma posição prudente encontrada no comentário ao *De generatione*, *Física* e *De anima*.

A outra proposta, da qual acreditamos ser mais aceitável, diz respeito as posições dos mestres da Faculdade de Teologia que eram contrários a algumas ideias de Tomás de Aquino, em ocasião da disputa de 1270 entre Tomás e John Peckham (1230-1292), arcebispo de Canterbury, disputa na qual estava envolvida o tema da unidade e pluralidade das formas¹²⁵.

¹²⁴ CONCETTA, Luna. *op. cit.*, 1990. p. 169.

¹²⁵ A doutrina da unidade da forma constituía a principal característica da metafísica tomasiana, distinguindo-se da visão tradicional da pluralidade das formas substanciais. A visão do Aquinate sofre resistências por parte dos teólogos mais conservadores, que consideravam a unidade da forma uma interpretação muito próxima do pensamento aristotélico. John Peckham opõe-se efetivamente contra a tese da unidade, assim como a influência do aristotelismo em questões teológicas, uma vez que ameaça a ortodoxia tradicional da autoridade de Santo Agostinho. Para ele, as inovações filosóficas realizadas por Tomás de Aquino geram consequências desastrosas ao pensamento agostiniano relativo a pluralidade das formas. Aquino, seguindo o pensamento de Aristóteles, afirma que a primeira forma que cria a pura substancia potencial (*matéria prima*) deve consistir na forma

Luna, baseando-se nessa caminhada não linear dos escritos egidianos, afirma a existência de quatro períodos em seu pensamento, no qual o primeiro coincide com o terceiro (anti-pluralista de forma mais intensa) e o segundo com o quarto (mais prudente). Se observarmos as datas dos escritos, podemos relacionar a fatos ocorridos na vida acadêmica de Egídio¹²⁶. O primeiro e o terceiro período (anti-pluralista) são datados de 1271-73 – período de ingresso na Faculdade de Teologia e da redação de diversos comentários aos tratados aristotélicos; 1277-78 – marcado pelas condenações de 1277. Enquanto o segundo e o quarto (mais relutante) data-se de 1273-76; e 1286-90 – período de retratação e retorno à Universidade de Paris.

Hocedez, por sua vez, afirma que a evolução do pensamento reflete uma atitude diversa de Egídio em relação a tese da forma substancial, doutrina fundamental da metafísica de Tomás de Aquino¹²⁷.

Wielockx nos oferece um quadro mais exato da evolução do pensamento egidiano. Ele identifica dois momentos distintos da carreira do autor: uma decisiva defesa da tese da unidade, nos anos de 1271-73 e depois da condenação de 1277. Nas obras redigidas no período intermediário, Egídio adota um comportamento mais reservado sobre a questão:

La plupart des auteurs admettent la date du 3 septembre 1279 (mort de Tempier) comme terminus ad quem de la censure de Gilles. Tout en étant exact, ce terminus ne

substancial do composto, sendo qualquer outra forma posterior a essa não necessária, e consequentemente, uma forma accidental. Assim, para Tomás de Aquino, nenhum composto substancial pode ter mais que uma forma substancial. Peckhan, em confronto com as ideias do Aquinate, afirma que cada substância material é composta por várias formas substanciais, cada uma sobrepondo a outra segundo uma sucessão lógica. Para ele, essa é uma questão de suma importância para a fé cristã. A explicação é formada a partir da ideia da morte de Cristo. Se o homem possui apenas uma forma substancial, o corpo de Cristo vivo na cruz não pode ser o mesmo que o que encontrava-se no túmulo. Assim, para explicar a identidade do corpo de Cristo antes e depois do momento de sua morte, deve-se presumir a forma de corpórea que constitui a identidade do corpo humano mesmo quando a alma racional é separada do corpo. É importante salientar que esse conflito é posterior as inovações aristotélicas propostas por Tomás de Aquino no que concerne ao pensamento tradicional agostiniano. A doutrina da pluralidade das formas torna-se conhecida durante o século XIII, através do tratado de Avicébron *Fons vitae*. TE VELDE, Rudi A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Brill, Leiden-New York-Köln 1995. pp. 234-253.

¹²⁶ CONCETTA, Luna. *op. cit.*, 1990. pp. 171-72.

¹²⁷ HOCEDEZ, E.; Richard de Middleton. *Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*. Louvain. Paris, 1925. pp. 459-77

permet pas de cerner de près la date de la censure; et il ne permet pas non plus de décider si le *Contra gradus* (début 1278) précède ou suit la censure de Gilles. À la lumière des nouvelles données, nous pouvons déplacer le terminus ad quem du 3 septembre 1279 au 28 mars 1277. Il en résulte que le *Contra gradus*, datant du début 1278, n'a pas été la cause, mais la conséquence de la censure. D'ailleurs la postériorité du *Contra gradus* se trouve confirmée: en effet, si le *Contra gradus* avait précédé, on expliquerait mal que cet écrit polémique n'ait pas été impliqué dans la censure; on expliquerait aussi difficilement le changement soudain de Gilles de Rome, qui, sans aucune provocation, serait passé de la simple affirmation de l'unicité de la forme, en réservant d'ailleurs son jugement concernant les cas de l'homme, à la défense passionnée de la thèse. En revanche, si l'on admet que la censure de Gilles a précédé le *Contra gradus*, on explique facilement et le contenu et le ton du *Contra gradus*. La proposition 'In quodlibet composito est una forma' a été censurée par l'article 48. Or cet énoncé revient de façon littérale et au rythme d'un refrain à travers tout le *Contra gradus*. C'est sur un ton défensif et caustique que Gilles s'applique à justifier cette proposition: non seulement elle n'est pas contraire à la foi, mais elle seule n'est pas contraire à la foi. La chose s'explique fort bien, si Gilles retourne ici l'arme de l'orthodoxie contre que l'avaient dirigée contre lui. L'insistance de Gilles pour montrer que la thèse de l'unicité est la seule qui corresponde aux données immédiates de la conscience et la seule qui n'engage pas la raison dans des incohérences interbes révèle bien sa conviction profonde selon laquelle la question de l'unicité de la forme relève de la philosophie. Mais l'insistance avec laquelle cette convictio s'exprime, s'explique encore mieux, si Gilles vise ici l'optique néo-augustinienne des ses censeurs, pour lesquels la position de l'unicité de la forme avait surtout des répercussions inadmissibles pour l'orthodoxie¹²⁸.

Por meio dessa reconstrução da cronologia e do pensamento egidiano, uma solução plausível para o problema seria admitir uma progressiva conciliação à doutrina tomista da unidade da forma substancial, o que culminaria no tratado *Contra gradus*, obra na

¹²⁸ WIELOCKX, *op. cit.*, 1985. pp.89-91.

qual Egídio reafirma a tese da unidade da forma substancial, como também afirma ser única que está de acordo com a fé cristã¹²⁹. Essa afirmação polêmica implica a censura do comentário egidiano sobre o I Livro das *Sentenças*, que o autor sofre durante as condenações de 1277, e que atinge a tese da unidade da forma substancial.

1.3 AS CONDENAÇÕES DE 1277

As condenações ocorridas durante o ano de 1277 estão diretamente relacionadas com o pensamento aristotélico, amplamente estudado na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, e a controvérsia destes com os dogmas da teologia¹³⁰.

Libera afirma que a identidade da filosofia medieval sofre transformações quando toma conhecimento da totalidade das obras aristotélicas, afirmando que a eclosão das traduções desses textos implica no aparecimento de uma sabedoria peripatética, greco-árabe, antes inexplorada no Ocidente Medieval¹³¹.

Para entender essa relação, é importante observar a organização dos estudos existentes nas Universidades medievais. Os estatutos dessas instituições determinavam, entre outros temas, o programa e conteúdo das disciplinas lecionadas. No início do século XIII, a Universidade de Paris ainda não possuía um estatuto oficial. Esta se encontrava sob jurisdição da província de Sens. No Sínodo eclesiástico dessa província, em 1210, expressa-se uma preocupação com a expansão da filosofia natural aristotélica contida nos tratados *De Anima* e *Física*, implicando na proibição da leitura em público ou privado dos citados textos, assim

¹²⁹ “In quolibet composito est una forma (...) Nituntur autem quidam ostendere quod ponere unam formam substantialem in quolibet composito repugnat fidei catholic et etiam rationi” Vide: *Ibid.*, p.90, nota 58.

¹³⁰ Para informações mais completas sobre a questão da controversa entre o pensamento aristotélico e a objeção dentro da Faculdade de Teologia na Universidade de Paris, vide: VERGER, J. *op. cit.*, 2001; VERGER, J. *op. cit.*, 1999; LE GOFF, J. *op. cit.*, 1983; WIPPEL, J. The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris. In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*. vol. VII, 1977.; ZLATIC, Carlos Eduardo; SANTANA, Eliane Veríssimo. *op. cit.*, 2014; DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, pp. 147-170; GILSON, Etienne. *op. cit.*, 1995.

¹³¹ LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999. p.72. Gilson também aponta para o fato de que quando os homens de saber, em especial os teólogos do Ocidente Latino adotam o peripatetismo acontece uma “verdadeira revolução na história do pensamento ocidental” in: GILSON, Etienne. *op. cit.*, 1995. p. 624.

como dos comentadores do Filósofo (Alexandre de Afrodísias, Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena entre outros.), mas especificamente David de Dinant (1160-1217) e Amalrico de Bene (?-1206-207), sob pena de excomunhão¹³².

Em 1215 Robert de Courson, cardeal-legado do papa Inocêncio III (1198-1216), imprime os primeiros estatutos oficiais a Universidade de Paris, que abordavam questões relativas ao funcionamento interno da instituição e aos estudos. Esses estatutos consagram alguns costumes já existentes entre os próprios mestres da Universidade, mas havia também a intervenção de Inocêncio III e do próprio Courson em favorecimento da instituição eclesiástica: os novos textos aristotélicos causavam inquietações entre os membros eclesiásticos e aos mestres de Teologia da Universidade. Esses estatutos continham a mesma proibição do Sínodo de 1210: “Não se leiam os livros de Metafísica e de Filosofia natural de Aristóteles, nem resumos deles, ou da doutrina de mestre David de Dinant ou do herege Amalrico, ou de Mauricio, o espanhol”¹³³. A importância desse estatuto diz respeito a uma institucionalização de uma tradição já existente desde 1207-08, na qual toda a autoridade dentro da Universidade pertencia a um concílio geral dos mestres. A carta de Courson apenas afirmava o reconhecimento da *potesta studenti* à Universidade. Em outras palavras, esse estatuto concedia o direito a Universidade de Paris de criar qualquer convenção que fosse útil a instituição. Assim, podemos observar dois aspectos principais nos estatutos de 1215: o reconhecimento e autonomia da instituição Universitária em relação aos exames, disciplinas, organização dos estudos etc.; e uma certa perspectiva de controle, uma vez que determinava proibições, principalmente em relação aos conteúdos relativos à filosofia considerada como uma ameaça a certos dogmas cristãos. Essas proibições, que colidiam com a ideia da *potesta studenti*, resultam nos embates ocorridos em 1219, onde os estudantes da Faculdade de Artes, ávidos por ampliar a autonomia, principalmente no que concerne aos ensinamentos aristotélicos, elaboram seu próprio estatuto, que fora imediatamente condenado pelo bispo de Paris. Esse episódio resulta a primeira greve dos estudantes em 1219. O papa Honório III (1216-1227), sucessor de Inocêncio III, visando proteger os objetivos da instituição

¹³² DE BONI, Luís Alberto. *op. cit.*, 2010. pp. 61, 62.

¹³³ “Non legantur libri Aristotelis de methaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani” In: DE BONI, Luis Alberto. *op. cit.*, 2010. pp. 62. nota 13.

eclesiástica frente as reivindicações dos mestres e estudantes, adota um comportamento prudente, visando tanto afirmar o controle da eclesía nesse espaço de construção de saber, afirmando o exagero em relação a autonomia que fora deliberada à Universidade, solicitando um maior diálogo entre os mestres das Faculdades com o bispo de Paris; e ao mesmo tempo solicita aos mestres dessa universidade que acolhessem membros de ordens mendicantes – dominicanos e franciscanos, que fundaram conventos em Paris que refugiavam irmãos que desejavam estudar Teologia¹³⁴.

Ainda em 1219, Honório III promulga a bula *Super speculam* (16 de novembro de 1219), que afirma de forma definitiva a preocupação por parte da instituição eclesiástica na proteção do ensino da teologia. Por meio dessa bula, e também como artifício para a proteção da Faculdade de Teologia, é determinado a proibição do ensino do direito civil nessa Universidade. Salientamos que mesmo com a proibição do estudo e leitura da filosofia natural aristotélica de 1215, esta continuava a ser estudada pelos universitários parisienses da Faculdade de Artes, e as indagações oriundas dessa filosofia pagã chegavam à Faculdade de Teologia, o que levou o papa Gregório IX (1227-1241), formado em direito pela Universidade de Bolonha, a redigir em 1228 uma carta dirigida à Faculdade de Teologia, aconselhando que os docentes se afastassem das inovações filosóficas¹³⁵.

Três anos após a carta, os estudantes e mestres organizaram outra greve e exílio voluntário, reivindicando, entre outros tópicos, a revogação da proibição. Para apaziguar, Gregório promulga a bula *Parens scientiarum* (13 de abril de 1231), que afirmava que o estudo da filosofia era reservado à escola de artes, mas que os estudantes de teologia poderiam fazer o uso de argumentos filosóficos, mas cautelosamente. Os textos poderiam ser estudados após passarem por uma análise feita por uma comissão de mestres que extrairiam as passagens consideradas perigosas. Esse ato revoga, ainda que de forma branda, a proibição do ensino da filosofia natural, implicando a aceitação por parte da autoridade eclesiástica da leitura dos *libris naturales* e dos demais textos proibidos, mas apenas após uma revisão por parte de uma comissão composta por mestres, que extrairiam as passagens consideradas perigosas. Esse fato

¹³⁴ VERGER, J. *op. cit.*, 1999. p. 53.

¹³⁵ VERGER, J. *op. cit.*, 2001 pp.198-201; DE BONI, Luís Alberto. *op. cit.*, 2010. p. 63.

pode ser analisado como um exemplo de como a filosofia aristotélica já possuía força no interior da citada universidade¹³⁶.

Após a *Parens scientiarum* encontra-se uma relativa aceitação e difusão do pensamento aristotélico no Ocidente Medieval. Em outra bula datada de 10 de maio de 1231, sugere que os mestres da Faculdade de Artes não sofreriam nenhuma sanção, assegurando que os professores da Universidade não estariam sujeitos a excomunhão por um período de sete anos, sendo renovado em 1237. Em 1240 Roger Bacon aborda os escritos da filosofia natural na Faculdade de Artes. Esse é mais um dado que nos leva a acreditar que as proibições de 1231 não surtiram o efeito esperado, e que tanto os mestres, quanto os alunos almejavam explorar as possibilidades dos tratados que lhes chegavam. Esse período de relativa aceitação dura até o ano de 1260. Nesse período, inicia-se uma onda de conservadorismo em relação aos comentários aristotélicos, principalmente os comentários realizados por Averróis. Alguns teólogos e autoridades eclesiásticas passam a contestar pontos da filosofia como distintos e irreconciliáveis com o pensamento cristão, afirmando que alguns temas discutidos na Faculdade de Artes não estavam de acordo com a verdade cristã¹³⁷.

Em súplica, até o ano de 1260, existia uma relativa aceitação dos novos textos aristotélicos no Ocidente Medieval¹³⁸, sendo, portanto a primeira inquietação por parte dos membros da eclesía, em relação ao caráter dessa filosofia de origem pagã ocorre durante o Sínodo da Província de Sens em 1210, o que demonstra o início de uma preocupação por parte das autoridades eclesiásticas pelo conteúdo desses novos textos e o relativo contraste com as doutrinas cristãs. Outro fato que aponta para a mesma apreensão são os estatutos de Courson, como já visto, e as condenações ocorridas no ano de 1270, e principalmente a condenação das 219 teses pelo Bispo de Paris Estevão Tempier no ano de 1277.

Até meados do ano de 1260, o principal comentador e guia para a leitura dos textos aristotélicos era Averróis. Os mestres e alunos da faculdade de artes contentavam-se em estudar as obras filosóficas de caráter aristotélico, sem se preocupar com a coerência dessa

¹³⁶ VERGER, J. op. cit., 2001. pp. 193-208.

¹³⁷ VERGER, J. op. cit., 2001 pp.201-09.

¹³⁸ Conferir nota 63.

filosofia com as doutrinas da fé católica. Sabemos que os homens de saber do medievo conhecem Aristóteles através duas formas: aquele verdadeiro e o advindo de uma importação de seus textos do oriente, carregados, portanto, de doutrinas e influências dos pensamentos “árabe”¹³⁹. Essas obras chegam ao Ocidente contendo interpretações orientais, principalmente através dos pensadores árabes Averróis e Avicena. Essa importação da filosofia, com características próprias do oriente, dificulta a harmonização com a filosofia cristã¹⁴⁰.

De fato, na Idade Media ocidental, o nome 'Aristóteles' abrange um conjunto teórico, doutrinal e literário em que os escritos autênticos do Estagirita são ou envolvidos, ou estruturados, pré-interpretados pelo pensamento 'árabe', ou extravasados, desviados, amplificados por uma quantidade de apócrifos nos quais os filósofos do Islã fizeram culminar sua própria cultura científica – quer a tenham elaborado a partir dos dados da Antiguidade tardia, quer a tenham extraído de seu próprio cabedal. O corpus aristotélico em que os medievais fixaram seus esforços e suas aspirações não era o de Aristóteles, era um corpus filosófico total no qual o pensamento helenístico, profundamente neoplatônico, havia penetrado – as vezes sub-repticiamente. E nesses produtos de síntese, fruto do gênio árabe, que se forjou um 'peripatetismo' que os teólogos cristãos ora elevaram as nuvens, ora votaram ao desprezo publico¹⁴¹.

No âmbito dos estudiosos da filosofia do século XIII, podemos observar pelo menos três principais correntes distintas de estudo dos escritos do Estagirita: uma que refuta esse pensamento, o agostinismo; uma que aceitava as obras de Aristóteles, mediante as críticas, defendendo a conciliação da filosofia pagã com o pensamento cristão, aristotelismo-tomista¹⁴²; e uma disposta a ir de encontro com os estatutos impostos e analisar a totalidade do

¹³⁹ LE GOFF, J. *op. cit.*, 1983.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp.113, 114.

¹⁴¹ LIBERA Alain de. *op. cit.*, 1999. p. 18

¹⁴² Os novos textos aristotélicos necessitam, no século XIII, do desenvolvimento de uma síntese entre o pensamento filosófico de Aristóteles e a doutrina cristã. Termos da filosofia peripatética serão aliados aos dogmas cristãos para, em conjunto, explicar filosoficamente a revelação. Para o desenvolvimento da síntese entre esses

corpus aristotélico, mesmo com a possibilidade da existência de contradições entre o *corpus* aristotélico e as Escrituras, criando assim a impossibilidade de um equilíbrio entre fé e a razão o “averroísmo” latino. É em direção a essa última, e da popularização dessa tendência dentro da Faculdade de Artes, que inicia-se uma série de condenações na Universidade de Paris¹⁴³.

Entendemos que, como consequência da existência dessa corrente dita averroísta, teóricos e autoridades eclesiásticas passam a contestar alguns pontos da filosofia aristotélica, afirmando serem distintos e irreconciliáveis com o pensamento cristão, sendo que

dois pensamentos, seria necessário garantir que, mesmo utilizando-se de uma filosofia de origem pagã, a fé cristã não sofreria nenhuma ameaça. Para tanto o *corpus* aristotélico, de origem grega e árabe, foi adaptado no ocidente, tornando o Aristóteles resultante desse mutualismo diferente daquele do século IV a.C. e do importado do oriente. Dois pensadores medievais foram essenciais para essa fusão da filosofia aristotélica com os dogmas cristãos: Alberto Magno e Tomás de Aquino. Alberto Magno percebe, pela primeira vez, a possibilidade de contribuição da filosofia greco-árabe para a teologia, sendo que, se fosse tomada em sua forma primeira – de como esse conhecimento era recebido do oriente – não seria possível sua aceitação, mas, tão pouco, esse conhecimento poderia ser rechaçado, sendo necessário um trabalho que conciliasse essa filosofia com o pensamento cristão. Antes de realizar apenas uma transcrição de toda a filosofia aristotélica, Alberto Magno realiza um trabalho que visa restaurar o pensamento do Filósofo, objetivando restituir, tanto quanto podia, seu pensamento, ou até mesmo como seria o desenvolvimento final de sua obra se este vivesse no século XIII. Assim, a obra que Alberto Magno realiza não consiste em simples glosa ou comentários da filosofia Aristotélica, mas sim uma exposição de suas ideias, utilizando do pensamento do estagirita. Esse fato torna suas obras, ainda em vida, uma das mais lidas e comentadas nos meios escolares. Alberto Magno inicia um processo de produção de obras que pode ser comparada, em relação a autoridade filosófica, aos mais conhecidos autores árabes ou judeus, e que constituem o início da construção de uma filosofia aristotélica cristã ocidental. Embora a obra de Alberto Magno seja de vital importância para o desenvolvimento dessa conciliação, as obras de seu discípulo, Tomás de Aquino (1224-25), ultrapassam a de seu mestre, do ponto de vista da crítica das doutrinas e da sistematização. Cabe ao doutor angélico elaborar uma síntese do pensamento aristotélico com a tradição e o pensamento cristão, realizando uma adaptação do pensamento do estagirita com a necessidade de elaborar uma teoria política baseada na razão e na fé. Para a filosofia do Aquinate, esses dois elementos, mesmo distintos, não podem ser separados. O desenvolvimento da filosofia de Aquino está amparado na condição da distinção entre fé e razão. Ele afirma que a filosofia pertence à razão natural, enquanto a teologia, ao contrário, tem sua base na revelação e na autoridade de Deus. Os humanos, como seres de intelecto inferior quando comparados com Deus, não conseguem compreender os artigos de fé, que são de conhecimento sobrenatural, sendo assim obrigados apenas a aceitá-los. Assim, a diferença entre um filósofo e um teólogo refere-se ao fato daquele basear-se na razão para encontrar os indícios de compreensão, e este ter como base primeira as revelações. Em comum entre esses dois princípios é que nem a razão – quando se faz o uso correto desta – nem as revelações são capazes de nos desviar da verdade. Gilson afirma ao analisar as contribuições de Tomás de Aquino entre razão e fé que: “Daí resulta, ademais, que a impossibilidade em que estamos de tratar filosofia e teologia por um método único não nos proíbe considerá-las como constituindo, idealmente, uma só verdade total. Muito pelo contrário, temos o dever de levar o mais longe possível a interpretação racional dos dados da fé, de remontar pela razão até a revelação e tornar a descer da revelação à razão. Partir do dogma como dado, defini-lo, desenvolver seu conteúdo, esforçar-se em mostrar, inclusive por analogias bem escolhidas e razões de conveniência, por onde nossa razão pode pressentir o sentido, eis a obra da ciência sacra”. GILSON, Etienne. *op. cit.*, 1995. pp.624-665.

¹⁴³ BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo, 1990. p. 14.

alguns temas que eram abordados na Faculdade de Artes não estavam de acordo com a fé católica¹⁴⁴.

Os questionamentos relativos ao ensino da filosofia peripatética voltam a ocorrer em 1257, quando um grupo, denominado “averroístas latinos”, começam a ser indagados sobre teses relacionadas a eternidade do universo – que implica a negação da criação divina, a regularidade e inalterabilidade dos processos da natureza – que afirmava a determinação das ações a partir dos corpos celestes, e a impossibilidade do milagre, e por fim a unidade do intelecto nos homens – que contradiz a crença cristã da imortalidade da alma.

Esses conflitos, que envolvem a Faculdade de Artes e a de Teologia, iniciam-se com a preocupação demonstrada por São Boaventura (1217-1274), ministro geral dos franciscanos, que desde o ano de 1257 anuncia séries de conferências referentes ao problema que envolvia Aristóteles e o aristotelismo. Para Boaventura, a maior preocupação concernia nas consequências morais hauridas desses estudos, uma vez que essa filosofia ensinada na Faculdade de Artes não estava sendo utilizada como instrumento para a busca da verdade¹⁴⁵. A perspectiva que temos é que o incomodo de São Boaventura provinha de características do ensino de alguns mestres da citada faculdade, que seguiam de forma extrema os ensinamentos aristotélicos, o que, para Boaventura, poderia demonstrar uma fragilidade da síntese realizada por Tomás de Aquino e Alberto Magno entre o pensamento do estagirita e a doutrina cristã¹⁴⁶.

Provavelmente, dois nomes eram relacionados com a ideia do averroísmo latino. Siger de Brabante (1240-1285), que realiza diversos comentários em forma de *Questões* sobre a filosofia aristotélica, sendo a mais conhecida as *Quaestiones in tertium de Anima*, possivelmente de 1269. Em seus comentários, o brabantino segue basicamente as vozes de Alberto Magno e Tomás de Aquino, não expressando grande originalidade. Porém, no final do

¹⁴⁴ As condenações ocorridas principalmente após 1260 visam a contenção da atuação dos estudiosos como intelectuais – como filósofos. A filosofia aristotélica poderia ser utilizada como instrumento para o estudo e conhecimento da Teologia, mas não como pensamento que objetiva a obtenção do conhecimento: “Foi no meio averroísta da Faculdade de Artes que se elaborou o ideal mais exigente de intelectual”. E é esse intelectual – ou filósofo – que iria ser reprimido nas condenações posteriores a 1260. LE GOFF. J. *op. cit.*, 1983. p. 119.

¹⁴⁵ GUERRERO, Rafael Ramón. Introdução ao: GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madrid: Trotta. 2012. p. 27

¹⁴⁶ VERGER, J. *op. cit.*, 2001. p. 286.

comentário do tratado já citado, Siger supõe uma preferência pela teoria da unicidade do intelecto possível¹⁴⁷. O outro autor é Boécio de Dácia (1250-1290), professor da Faculdade de Artes, que escreve os tratados *De aeternitate mundi* e *De summo bono*. Os tratados são caracterizados por uma estreita relação com Aristóteles, contendo paráfrases e referências ao estagirita e as vezes a Averróis. Também Boécio defendia a teoria da unidade do intelecto¹⁴⁸.

Desde o final da década de 60, alguns professores da Faculdade de Teologia, principalmente os mestres franciscanos, começaram a incomodar-se com as ideias que os alunos traziam, uma vez que todos eram hauridos da Faculdade de Artes. A inquietação dos teólogos referia-se ao ensino que possuía caráter emancipatório em relação a Teologia. Em 1267, Boaventura proclama em duas conferências, *Collationes de decem praeceptis* e em 1268, *Collationes de donis Spiritus Sancti*, na qual reafirma as teses já contestadas pelos Teólogos, ou seja, contra aqueles que afirmam a eternidade do mundo, a unidade do intelecto em todos os seres humanos, a incapacidade dos seres humanos em alcançar a imortalidade e a determinação das ações humanas a partir dos corpos celestes¹⁴⁹.

Em 10 de dezembro de 1270, o bispo de Paris, Estevão Tempier, condena, por meio de um decreto, 13 erros contra a fé crista. Embora o foco da condenação possa ser dividido em quatro principais pontos (unicidade do intelecto humano; o determinismo; a eternidade do mundo e a negação da providência divina), a análise desses temas condenados nos indicam alguns pontos sobre a situação intelectual existente na Universidade de Paris. Os erros são relacionados as seguintes teses¹⁵⁰:

¹⁴⁷ GAUTHIER. Notes sur Siger de Brabant: Siger en 1265. In: *Révue des Sciences Philosophiques et Theologiques*. nº67. 1983. pp. 201-32.

¹⁴⁸ DE BONI. Luís Alberto. *De Abelardo a Lutero - Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 69-71.

¹⁴⁹ GRACIA, J.E. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden: Blackwell, 2003. p. 66.

¹⁵⁰ Tredecim errores a Stephano episcopo Parisiensi condemnati. 1270, Decembris 10, Parisiis. Isti sunt errores condemnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint, a domino Stephano, Parisiensi episcopo, anno Domini Mº CCº LXXº, die mercurii post festum beati Nicholai hyemalis. Primus articulus est : Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. 2. Quod ista est falsa vel impropria : Homo intelligit. 3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit. 4. Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium. 5. Quod mundus est eternus. 6. Quod nunquam fuit primus homo. 7. Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. 8. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo. 9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non

A unidade do intelecto nos homens (1); a negação do entendimento do ser humano (2); a rejeição da liberdade humana (3); que seria determinada pelos corpos celestes (4); ou pelos objetos de desejo, negando assim o livre arbítrio (9); a eternidade do mundo (5), ou dos seres humanos (6), a mortalidade da alma humana (7), e a negação que ela sofra com o fogo após a morte (8), a negação de que Deus conhece os indivíduos (10), ou que não conheça nada além dele próprio (11), rejeição da providência divina (12), e a negação de conferir a imortalidade¹⁵¹.

Essa condenação, porém, não surte o efeito desejado. Na faculdade de Artes da Universidade de Paris, nenhuma mudança drástica fora percebida, posto que alguns professores continuavam a apoiar os pontos condenados pela ortodoxia dos Teólogos. Nesse ínterim a crise universitária crescia¹⁵².

Os Teólogos da Universidade queixavam-se cada vez mais sobre os ensinamentos e leituras que ocorriam na faculdade de Paris. De acordo com o cardeal legado Simon de Brie, mais tarde papa Martinho IV, que transitava regularmente pela Universidade de Paris durante esses anos, a queixa era em razão do sucesso que as doutrinas “averroístas” obtinham na Faculdade de Artes. Como consequência dessas reclamações, Siger de Brabante foi levado, por parte de alguns de seus colegas, ao reitorado, enquanto Boécio de Dácia

activa: et quod necessitate movetur ab appetibili. 10. Quod Deus non cognoscit singularia. 11. Quod Deus non cognoscit alia a se. 12. Quod humani actus non reguntur providentia Dei. 13. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali. Treze erros condenados pelo Bispo de Paris Estevão Tempier. Em 10 de dezembro de 1270, o bispo de Paris, Estevão Tempier, condena, por meio de um decreto, 13 erros contra a fé cristã. As teses são as seguintes: Estes são os erros condenados e excomungados, junto com todos aqueles que os ensinam e os que os reivindicam em estudá-las, pelo senhor Bispo de Paris, Estevão Tempier no ano de 1270, quarta-feira de inverno, depois da festa do beato São Nicolás. O primeiro artigo é: que o intelecto de todos os homens é único, e é o mesmo numericamente; 2º que a proposição de que o homem é inteligente é falsa e impropria; 3º que a vontade do homem quer e escolhe por necessidade; 4º que tudo o que acontece nas coisas inferiores (terra), acontecem graças a necessidade dos corpos celestes; 5º que o mundo é eterno; 6º que o primeiro homem nunca existiu; 7º que a alma, que é a forma o homem enquanto homem, se corrompe quando se corrompe o corpo; 8º que após a morte, a alma, separada do corpo, não sofre por um fogo corpóreo; 9º que o livre arbítrio é uma potência passiva, não ativa, e que se move pela necessidade do apetite ou faculdade apetitiva; 10º que Deus não conhece as coisas singulares; 11º que Deus não conhece nada distinto de si mesmo. 12º que os atos humanos não são regidos pela Providência divina; 13º que Deus não pode conceder imortalidade ou incorruptibilidade à uma realidade corruptível e mortal. (tradução livre). DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, pp. 486-87, nº 432.

¹⁵¹ WIPPEL, J. *op. cit.*, 1977, p. 65.

¹⁵² GRACIA, J.E. *op. cit.*, 2003. p. 67.

proferia ensinamentos que defendiam que as atividades dos estudantes e mestres da Faculdade de Artes deveriam constituir-se em comentar as obras do Estagirita, sem preocupar-se com as contradições religiosas que esses estudos poderiam causar. Para ele, esse trabalho, que pode ser considerado como o de um filósofo, seria um modo de vida que traria a plena felicidade ao homem¹⁵³.

Quando um homem realiza as operações do intelecto, ele está no estado mais excelente possível para o homem. Este é o caso dos filósofos, que dedicam sua vida ao estudo da sabedoria [...] Na intelecção e na especulação, não há pecado. De fato, naquilo que é um bem de maneira absoluta, nem excesso, nem pecado são possíveis; ora a ação do filósofo é a especulação sobre a verdade; logo o filósofo é mais facilmente virtuoso que os outros. O filósofo vive de maneira pela qual o homem nasceu e segundo ordena a natureza¹⁵⁴.

¹⁵³ No início do século XIV, a cultura de caráter erudito obtido nas Universidades Medievais, possuía características que só podem ser entendidas dentro da perspectiva que a sociedade medieval tinha desses saberes. Esta considerava incomum a ideia de um saber que não possuísse aplicação prática na sociedade. Era considerado degradante a obtenção de conhecimento para benefício próprio ou para o uso individual. A ideia de uma cultura desinteressada, na qual a única finalidade do estudo fosse o conhecimento por si só, ou apenas o prazer na obtenção do conhecimento, e não o exercício prático desses saberes, era inconcebível para os homens medievais. A obtenção dessa educação concedia-lhes competências, e os conduzia a exercer determinadas atividades socialmente legítimas. Essa competência, assim como a aquisição de cargos e postos que tinham como requisito o conhecimento, era uma forma de recompensa pelos anos de estudo que possuía, dentro dessa sociedade, ainda maior força que a remuneração econômica. O reconhecimento e recompensa do saber desses homens cultos eram encontrados em exercícios que possuíam utilidade social, e esses homens, por sua vez, almejavam esse reconhecimento como uma forma de aceitação e afirmação de seu valor na sociedade. De fato, sabe-se que, salvo a medicina, as funções na sociedade medieval, no que diz respeito a necessidade de uma formação universitária, não eram estritamente restringidas a esta ou aquela graduação. O importante, na sociedade “*imperfetamente meritocrática*” medieval, era o reconhecimento desses homens através da sua função ativa nessa sociedade, auxiliando na formação de uma regulação social através das competências intelectuais. O uso lucrativo do conhecimento, que era considerado um dom dado por Deus, era considerado desrespeitoso, e condenava-se o ensino ou consultorias realizadas mediante o pagamento pelos serviços. A doutrina cristã afirmava que ao se considerar como normal o recebimento de qualquer tipo de remuneração pelo esforço intelectual por parte dos homens de saber, ao prestarem serviços seja para a Igreja ou para príncipes, esta seria repreendida, pois estaria usufruindo dos dons recebidos por Deus para ser aplicados em fins temporais, uma vez que esse investimento poderia ser revertido para a caridade ou auxílio ao culto divino. Essa posição, porém, sofrera modificações tanto pela popularização de profissões e cargos ligados a detenção do conhecimento, quanto pela crescente força das corporações universitárias. VERGER, J. *op. cit.*, 1999. pp. 56-58; 137-38; 144-156; ZLATIĆ, Carlos; SANTANA, Eliane Veríssimo. *op. cit.*, 2014. pp. 132-149.

¹⁵⁴ Trecho de *De sunno bono* de Boécio de Dácia. In: VERGER, J. *op. cit.*, 2001. pp. 288-89.

Durante os anos de 1272 e 1276 diversos estatutos foram adotados na Universidade objetivando o controle dos temas ensinados. No ano de 1272, os mestres da Faculdade de Teologia propõem novas regras estatutárias, que foram promulgadas pelo legado pontifício, na tentativa de conter o problema das teses acima citadas, no interior da Faculdade de Artes: é vetado disputar e determinar questões a respeito de temas restritos ao campo teológico, sob a pena de excomunhão (1), também seria excomungado e excluído da universidade determinar a questão teológica ou filosófica, determinar a questão em sentido contrário a fé (2); quando os textos comentados contivessem temas contrários a fé cristã, o mestre seria obrigado a refutar ou declarar como falso e errôneo, ou silenciar-se sobre eles¹⁵⁵.

Mesmo essas regras estatutárias não impediu que os mestres mais radicais da Faculdade de Artes continuassem a abordar as obras relacionadas aos temas citados acima. Em consequência, São Boaventura volta para ministrar o sermão *Collationes in Hexaëmeron*, em 1273. O percurso, porém é interrompido, pois fora solicitado para preparar o Concílio de Lyon, em Roma, onde falece em 1274.

Ainda com as proibições e os estatutos, os mestres e alunos ligados a Faculdade de Artes reivindicavam que a filosofia deveria deixar de ser um mero instrumento para o estudo da Teologia, numa tentativa de profissionalizar o filósofo¹⁵⁶. Em consequência dessas ideias, em 1276 Siger de Brabante junto de outros mestres que sustentavam essa exigência, foram convocados pela Inquisição e forçados a abandonar Paris¹⁵⁷.

Em 18 de janeiro de 1277 o papa João XXI (1276-1277), em carta enviada ao bispo Tempier, solicita informações sobre as doutrinas filosóficas que circulavam na Universidade de Paris. Nessa carta, o papa solicita ao bispo uma investigação objetivando determinar quem eram os propagadores dessas doutrinas, e em quais espaços dentro da Universidade elas circulavam, reportando o mais rápido possível¹⁵⁸.

¹⁵⁵ DE BONI, Luis Alberto. *op. cit.*, 2010. pp. 69,70.

¹⁵⁶ VERGER, J. *op. cit.*, 2001.p. 291

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 289-90

¹⁵⁸ 471. Johannes XXI Stephano episcopo Parisiensi scribit ut de erroribus contra fidem, qui Parisiis de novo pullulare dicuntur, inquirat 1277, Januarii 18, Viterbii. Episcopo Parisiensi. Rrelatio nimis implacida nostrum

Tempier forma uma comissão composta por dezesseis teólogos, entre os quais estava presente Henrique de Gand. Em um período considerado relativamente curto, de três ou quatro semanas, essa comissão analisou um grande número de escritos suspeitos, extraíndo-os para compor a lista de 219 artigos que seriam condenados em 7 de março de 1277, um domingo da Quaresma, por conta de sua própria autoridade¹⁵⁹.

Talvez em decorrência do pouco tempo que a comissão tenha levado para analisar a lista de artigos, além da falta de qualquer princípio geral de organização da lista original, resulta uma relativa inconsistência contida na totalidade dos textos condenados, havendo repetições e ambiguidades nas teses, no sentido de que as proposições reciprocamente exclusivas são condenadas. Além disso, o fato de que diferentes membros foram solicitados para investigar as variadas obras, também poderia explicar parcialmente essas inconsistências¹⁶⁰.

A introdução da carta de Tempier¹⁶¹ nos concede muitas informações a cerca das condenações. Os relatórios repetitivos vieram de teólogos que pretendiam o zelo pela fé

nuper turbavit auditum, amaricavit et animum, quod Parisius, ubi fons vivus sapientie salutaris habundanter huc usque scaturiit suos rivos limpidissimos fidei patefacientes catholicam usque ad terminos orbis terre diffundens, quidam errores in prejudicium ejusdem fidei de novo pullulasse dicuntur. Volumus itaque tibi auctoritate presentium districte precipiendo mandamus quatinus diligenter facias inspicere vel inquiri, a quibus personis et in quibus locis errores hujusmodi dicti sunt sive scripti, et que didiceris sive inveneris, conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere quamcunq; non omittas. Dat. Viterbii xv kal. Februarii, anno primo. DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, p. 541.

¹⁵⁹ Piché também inclui uma tese a mais as condenações, afirmando serem 220, não 219 como ficara conhecido na historiografia. PICHÉ. *La Condamnation Parisienne de 1277: Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: J. Vrin. 1999.

¹⁶⁰ Em 1977 Hissette escreve um trabalho onde procura analisar as devidas fontes utilizadas por Tempier para a redação de cada artigo, priorizando os escritos dos membros da Faculdade de Artes. Essa restrição justifica-se pelo caráter da introdução da carta de Tempier, no qual os acusa de debater de forma aberta os erros condenados. Das 220 teses, o autor conseguiu identificar e atribuir de forma plausível fontes para 151 dos artigos, sendo que em 99 deles, a tese citada por Tempier não reflete com precisão o pensamento do mestre que a redigiu. Em 16 desses casos, a comissão reunida por Tempier interpretara de forma errônea o pensamento dos escritos. Em 9 teses, os escritos foram corrompidos para parecerem mais radicais, deturpando assim seu significado original. Além desses fatos Hissette chama a atenção para o fato de que a maioria dos casos, 64 deles, aparecem na lista de acusação sem quaisquer referências exatas. Nessas, os mestres teriam apenas apresentado explicações da filosofia peripatética, por exemplo, explicando a filosofia natural de Aristóteles, mas não necessariamente refletindo nessas explicações suas posições pessoais. HISSETTE, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Paris and Louvain: Publications Universitaires. 1977. pp. 314-17.

¹⁶¹ Étienne, par la permission divine, serviteur indigne de l'Église de Paris, salue dans les Fils de la Vierge glorieuse ceux qui prendront connaissance de la présente lettre. Un rapport réitéré venant de personnes éminentes

católica, indicando que alguns dos membros da Faculdade de Artes estavam superando os limites da própria faculdade, se atrevendo a debater abertamente os erros condenados. Esses estudantes apoiavam seus pensamentos a partir dos pagãos, incapacitando os professores de Teologia em responder as questões hauridas desse pensamento.

Para Tempier, os alunos da Faculdade de Artes defendem a ideia da existência de duas verdades distintas: aquela de acordo com a filosofia e a de acordo com a fé católica. Para impedir que tal discurso influenciasse outros estudantes, o bispo de Paris proíbe essa ideia, e condena e excomunga todos os que a ensinam, defendem ou ouvem. Em outras palavras encontramos na condenação, a denúncia de condutas de alunos e professores da Faculdade de Artes, que estavam, em seus estudos, defendendo a existência de uma dupla verdade, discordante entre si. Assim, a condenação seria também uma forma de defender os “simples” de, ao escutar ou ler tais textos, acreditarem na existência dessa dupla verdade, o que seria um erro de interpretação¹⁶².

et sérieuses, animées d'un zèle ardent pour la foi, nous a fait savoir qu'à Paris, certains hommes d'étude ès arts, outrepassant les limites de leur propre faculté, osent exposer et disputer dans les écoles, comme s'il était possible de douter de leur fausseté, certaines erreurs manifestes et exécrables, ou plutôt des mensonges et des fausses déraisons, contenues sur le rouleau ou sur les fiches en annexe de la présente lettre – ne portant pas attention à ces paroles de Grégoire *Que celui qui s'efforce de parler savamment ne craigne vivement de bouleverser par son discours l'unité de son audience*, surtout qu'ils vont jusqu'à appuyer ces erreurs, proclamés tout haut, par des écrits de païens dont ils affirment – quelle honte! – qu'ils sont à ce point contraignants que, dans leur ignorance, ils ne savent pas quoi leur répondre. Epistola scripta a Stephano episcopo parisiensi anno 1277. *Apud*: PICHÉ, 1999, p.72-79.

¹⁶² Statutum facultatis artium contra artistas tractantes quaestiones theologicas, et ne quis quaestiones, quae fidem attingunt simulque philosophiam, contra fidem determinare audeat. 1272, Aprilis 1, Parisiis. Universis ac singulis presentibus et futuris sancte matris ecclesiae filiis presentem paginam inspecturis, omnes et singuli magistri logicalis scientie seu etiam naturalis Parisius professores, qui statutum et ordinationem super separatione nacionum deliberatione provida factam venerabilis patris domini Symonis divina permissione tituli Sancte Cecelie presbyteri cardinalis, apostolice sedis legati, tenent observantque firmiter pronuntiativeque sentencie septem iudicium ab eodem legato datorum in eodem statuto totaliter adherentes, salutem in omnium Salutari. Noverint universi quod nos omnes magistri et singuli de bonorum consilio deliberationeque plurima et provida super hoc precedente, volentes toto posse presentibus et futuris precavere periculis, que occasione huiusmodi rei nostre facultati possent in futurum accidere, de communi consensu nullo ex nobis contradicente die veneris precedente diem dominicam qua cantatur Letare Jerusalem, convocatis propter hoc magistris omnibus et singulis in ecclesia sancte Genovefe Parisiensis, statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachelarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sieque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare. Quod si presumpserit, nisi infra tres dies postquam a nobis monitus vel requisitus fuerit suam presumptionem in scholis vel in disputationibus publicis, ubi prius dictam questionem disputaverit, revocare publice voluerit, ex tunc a nostra societate perpetuo sit privatus. Statuimus insuper et ordinamus quod si questionem aliquam, que fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra

A preocupação de Tempier relaciona-se com erros doutrinários. Embora alguns estudos recentes tentem analisar a epístola a partir do ponto de vista jurídico ou ético-político¹⁶³, o aspecto da condenação por motivos doutrinários ainda aparenta ser o mais relevante.

Além disso, Tempier afirma que os estudantes estavam excedendo o limite da Faculdade de Artes, o que nos leva a propor que nenhum dos erros condenados fora escrito por teólogos, como Tomás de Aquino, por exemplo, uma vez que, como afirmamos, o Aquinate foi um dos principais conciliadores do pensamento peripatético com as doutrinas cristãs. Retomaremos, porém esse assunto nas linhas seguintes.

Por fim, Tempier acusa os estudantes e mestres de artes de negar a responsabilidade sobre o conteúdo que estavam ensinando na faculdade, considerando que algumas conclusões seriam verdadeiras de acordo com a filosofia e outras de acordo com a fé cristã. A teoria da dupla verdade é encontrada na maioria dos escritos dos mestres da Faculdade de Artes, e essa teoria foi de fato considerada como errônea pelos teólogos da época. Podemos concluir que essa tendência doutrinária agostiniana ou neo-agostiniana tenha, evidentemente, influenciado as censuras de 1277¹⁶⁴.

Os textos condenados eram em sua maioria ligados as obras aristotélicas, e que continham uma interpretação muito próxima a dos comentadores greco-árabes. No texto de

societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus, nisi suum errorem suamque heresim infra tres dies post monitionem nostram in plena congregatione vel alibi, ubi nobis videbitur expedire, revocare curaverit humiliter et devote. Superaddentes iterum quod si magister vel bachellarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tanquam erronea pretermittat. Quod si quis in hoc rebellis fuerit, pena secundum facultatis nostre arbitrium sue culpe competenti ac debita puniatur. Ut autem hec omnia inviolabiliter valeant observari, fide corporali prestita in manu rectoris nostre facultatis nos omnes et singuli magistri juravimus et nos omnes ad hoc spontanee concessimus astringendos. In cujus rei memoriam hoc idem statutum in Registro nostre facultatis sub eisdem verbis scribi fecimus ac etiam ordinari. Jurabit autem rector quilibet in facultate decetero creandus quod omnes bachellarios in nostra facultate incepturos ad hoc idem observandum astringi faciat corporalis fidei in manu sua prestito juramento. Datum Parisius anno Domini M^o CC^o septuagesimo primo, prima die Aprilis. DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, 1889 p. 449-500, n. 441.

¹⁶³ PICHE, *op. cit.*, 1999.

¹⁶⁴ WIPPEL, J. *op. cit.*, 1977, p. 68.

condenação, nenhum nome fora mencionado, constando apenas a referência a professores da Faculdade de Artes, sendo Siger de Barbante (presume-se que cerca de 62 das condenações estavam relacionadas com seus escritos) e Boécio de Dácia (cerca de 16) os mais atingidos, uma vez que já haviam sido citados em 1270¹⁶⁵.

Se classificarmos em categorias, um número considerável das condenações estavam relacionadas com a questão da unidade da forma substancial e a teoria da unicidade do intelecto¹⁶⁶, ambos os temas abordados por Egídio e seu mestre: no ano de 1268 Tomás de Aquino retorna a Universidade de Paris e em 1270 compõe o tratado *De unitate intellectus contra averroistas*, no qual afirma o princípio fundamental de sua psicologia: a união do corpo e da alma e a individualidade desta. Na mesma época Egídio compõe o tratado *Errores philosophorum* além do *De plurificatione intellectus possibilis* (1275).

É importante salientar que, embora as condenações de 1277 tenham um caráter local – Paris - na Inglaterra, em 18 de março de 1277 o arcebispo de Cantebury, Robert Kilwardby, condenou trinta proposições, entre as quais incluía também a doutrina da unidade substancial da forma, teoria a qual ele sempre fora contrário. Não existem evidências, mas não podemos descartar a possibilidade de algum contato entre Tempier e Kilwardby¹⁶⁷.

Analizando as condenações, podemos perceber o direcionamento de alguns mestres, principalmente pertencentes a Faculdade de Artes, que estavam ultrapassando os limites das disciplinas que eram abordadas nesse espaço, repercutindo na Faculdade de Teologia. Entendemos, portanto que a mesma tem um caráter delimitador das teses peripatéticas que haviam adentrado no Ocidente latino.

Mas não apenas os mestres de artes foram alvos das condenações de 1277, também alguns teólogos, especialmente Tomás de Aquino. Hissette afirma que Aquino está

¹⁶⁵ DE BONI, L. A. op. cit., 2010. p. 75

¹⁶⁶ 32(117) Quod intellectus est unus numero omnium, licet enim separetur a corpore hoc, ab omni.; 123 (118) Quod intellectus agens est quedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantia potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani. 121 (126) Quod intellectus, qui est postrema hominis perfectio, est penitus abstractus. PICHÉ. op. cit., 1999, pp. 80-147

¹⁶⁷ É MANDONNET, P. op. cit., 1910, p. 488.; HEWSON, M.A. op. cit., 1975. pp. 7,8.

indiretamente ligado a essas condenações, uma vez que alguns dos pensamentos do Aquinate coincidem com algumas das proibições, mas certamente ele não constituía o alvo central dessas¹⁶⁸. Por outro lado, sabemos que as opiniões de Aquino eram populares no meio universitário, principalmente sua doutrina da unidade do intelecto e da forma substancial. Henrique de Gand, por exemplo, era um grande conhecedor das teses tomasianas, tornando improvável admitir de forma exata que tenha-se condenado uma posição que era defendida por Tomás sem destinar diretamente essa acusação para o Aquinate. Acredita-se que Aquino, morto em 1274, não tenha sido alvo direto da condenação, mesmo que alguns teólogos tenham expressado a vontade de uma condenação póstuma, que não ocorrera.

Com a indagação de algumas das teorias ligadas ao pensamento de seu mestre, Egídio procura defendê-lo, assim como suas próprias posições, uma vez que as teses da unidade do intelecto e da forma substancial também eram características de sua filosofia. Como Aquino não fora diretamente condenado nas teses de 1277, outra condenação ocorrerá no mesmo ano, mas com a diferença de que agora o alvo era declarado.

Tempier não apenas promulga a censura das 219 teses em 7 de março de 1277, mas concomitantemente, inicia uma outra investigação doutrinal visando agora as teses teológicas do discípulo de Tomás de Aquino, Egídio Romano, que foi concluída em 28 de março do mesmo ano. Essa investigação contém 51 erros propostos, todos extraídos do comentário que Egídio realiza do primeiro livro das Sentenças de Pedro Abelardo, ainda durante seus estudos na Faculdade de Teologia¹⁶⁹. Egídio foi chamado para retratação dos erros no prazo de cinco dias a partir da promulgação¹⁷⁰.

¹⁶⁸ HISSETTE. L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277. In: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*. n. 64. pp. 3–31.

¹⁶⁹ Um dado que se destaca é que, juntamente a investigação as teses de Egídio, durante aproximadamente 20 de maio e 25 de novembro de 1277, Tempier inicia também uma tentativa de examinar as obras de Tomás de Aquino. Durante esse período (30 de maio a 25 de novembro de 1277), o trono de Pedro estava vago, e a Cúria papal ordenou a interrupção da tentativa de investigação do Aquinate que Tempier pretendia. A ideia de iniciar uma investigação separada e exclusiva das doutrinas de Tomás de Aquino era justificada por Tempier pois este recolhera testemunhos de três teólogos que possuíam relativa importância no meio universitário: Henrique de Gand, William de la Mare e John Pecham, que já havia tido divergências teóricas e debates com o Aquinate. A tríade de teólogos tinham em comum o interesse em analisar as teses da unidade substancial da forma, que consistia uma das maiores controvérsias tomasianas. Podemos pensar que a ideia de condenar o Santo separadamente está relacionada ao fato de que suas teses não terem sido diretamente condenadas no evento de 7 de março. THIJSEN. J. M. M. H. 1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of

Os três principais fatores que influenciaram na censura imposta a Egídio relacionam-se com: a semelhança entre certas posições defendidas por Egídio com as ideias propostas pelos professores da Faculdade de Artes; o ressentimento existente de alguns professores da Faculdade de Teologia, especificamente Henrique de Gand, que participou ativamente na formulação do texto de condenação das 219 teses, com quem Egídio tivera uma discordância teórica¹⁷¹; e, por fim, a semelhança existente entre as ideias egidianas com as teses condenadas de Tomás de Aquino¹⁷².

De acordo com Henrique de Gand, a investigação das teses egidianas é iniciada antes de 28 de março de 1277¹⁷³. Já para Godofredo de Fontaines e John Pouilly, elas foram subsequentes as condenações de 7 de março de 1277.

Thomas Aquinas and Giles of Rome. In: *Vivarium* 35. 1997. p. 73.

¹⁷⁰ Thijssen afirma que o prazo dado a Egídio fora de apenas um dia. THIJSEN. J. M. M. H. *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*. The Middle Ages Series. Philadelphia, 1998. p. 28.

¹⁷¹ No tocante à disputa teórica supracitada, entre Egídio e Henrique de Gand, ressaltamos que essa discussão tinha como principal ponto de discordância a unicidade/pluralidade da forma substancial, além de questões relativas à distinção entre essência e existência. Em razão desse desentendimento, afirmamos que Egídio tenha sido expulso da Universidade de Paris não apenas pelas divergências pessoais e doutrinárias existentes entre este e alguns professores, mas também em razão de influência política externa na citada Universidade, haja vista que Gand, professor da Faculdade de Teologia, possuía grande influência política.

¹⁷² SANTANA. Eliane Veríssimo de. Antes de exaltar, conter: a leitura do *De regimine principum* de Egídio Romano como um *speculum* de delimitação do poder régio. In: *Revista história e cultura*. Franca -SP, v.2, n.3 (especial), p.500-521, 2013. p. 500.

¹⁷³ Esse dado pode ser explicado pois durante a *determinatio* das *Quodlibeta* X, que foi realizada aproximadamente durante o Natal de 1286, Henrique de Gand precisou retornar as circunstâncias das censuras de 1277. Gand foi chamado a comparecer em um encontro com Simon de Brion, legado papal, Estevão Tempier, John de Alleux e Ranulph de Brion, no qual o legado papal contestava as posições de Henrique de Gand em relação à pluralidade da forma substancial. No pensamento de Gand, não havia indícios de que ele defendia a ideia da pluralidade. O mesmo afirmava que, em seus estudos, não havia se convencido dessa teoria, porém não chegara a renegá-la. Após uma deliberação, foi proposto a Henrique que o mesmo, em seus escritos futuros, iniciasse a defender a tese da pluralidade das formas, utilizando como argumento a ideia de que essa tese não se tratava de uma discussão filosófica, mas que concernia a questões relacionadas a fé. Em sua retratação resultante deste encontro, Gand afirma que havia se equivocado sobre os temas da sua *Quodlibet*, a qual deixara a dúvida da unidade ou pluralidade da forma substancial. Além disso, ele afirmou que, no ambiente universitário de Paris, existia, em 1276, notórios estudantes que defendiam a tese da unidade da forma substancial. Ora, sabemos através dos documentos contidos no *Chartularium Universitatis Parisiensis* que durante esses anos, havia apenas dois defensores da tese condenada: Adenulph de Anagni, que acaba por renegar sua posição em 1277, e Egídio Romano. Esse fato nos leva a crer que, as condenações das 51 teses egidianas tiveram início logo após a reunião e a argumentação de Henrique, contida na *Quodlibeta* X, e da afirmação da existência de defensores da teoria da unidade da forma substancial na Universidade de Paris. THIJSEN, J. M. M. H. *op. cit.*, p. 76-78; WIELOCKX, Robert. *op. cit.*, 1985. pp. 81-88; GLORIEUX, Palémon. *Les premières polémiques thomistes: I. Le correctorium corruptorii*. Quære. Bibliothèque thomiste, 9. Kain, 1927. p.114-115, 129.; HENRICUS DE GANDAVO.

Infelizmente apenas dois documentos restaram que demonstram as particularidades dessas acusações as teses egidianas. Uma delas é uma carta datada de primeiro de junho de 1285 do Papa Honório IV (1285-1287) para o atual bispo de Paris John Houblonnière.

O outro documento refere-se a *Apologia*, que trata-se de um escrito atribuído a Egídio e considerado como contemporâneo a época de sua censura¹⁷⁴. Esse documento, porém, não foi reconstituído como um texto contínuo. O único exemplar que sobreviveu encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris, e contém uma série de notas marginais referindo-se ao comentário do Livro I das *Sentenças* de Egídio. Essas notas caracterizam-se por artigos que apontam erros nas acusações. Das 51 notas encontradas no manuscrito, 44 delas, além de apontar o equívoco da acusação, seguem de uma breve defesa da ideia egidiana.

O texto da *Apologia*, assim como as notas, são textos de Egídio¹⁷⁵, porém presume-se que o manuscrito existente tenha sido copiado do original pelo dominicano Godofredo de Fontaines¹⁷⁶. As notas podem ser classificadas em três grupos: a recuperação do

Quodlibet X. Ed. R. Macken. Henrici Gandavo Opera omnia, 14. Leuven-Leiden 1981. p. 127.; DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*; HOCEDEZ. La condamnation de Gilles de Rome. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. 47. 1932. p. 43.

¹⁷⁴ Ambos os documentos foram editados por Wielockx como a primeira das edições realizadas em parceria com o Instituto *Olschki*. Também podemos encontrar esses documentos no DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, 1889 p. 633 (522).

¹⁷⁵ Na análise sobre o manuscrito *Apologia*, o editor Robert Wielockx deixa a dúvida sobre por quem de fato foi escrito o manuscrito. De início, afirma que o mesmo pode ter sido realizado, pelo menos em partes, pelo próprio Egídio, mas também afirma a possibilidade, por nós aqui aceita, que fora Godofredo de Fontaines quem realizou a cópia do texto egidiano. Assim como a lacuna existente sobre quem de fato escreveu ou transcrevera o manuscrito, a dúvida também estende-se as anotações, complicando ainda mais a situação, pois Wielockx afirma que alguns textos (25 dos 51 artigos e 18 das 44 anotações sobre a defesa) não foram transcritos nem por Egídio, nem por Godofredo. WIELOCKX, Robert. *op. cit.*, 1985. pp. 9-10; 38.

¹⁷⁶ Bispo de Tournai (1300) e mestre em Teologia na Universidade de Paris em 1286, Godofredo de Fontaines nasce na região de Lieja em data desconhecida. Em seus escritos, é extremamente influenciado por Tomás de Aquino, discorda com algumas ideias do Aquinate, mas concorda com ele nas questões relacionadas com a unidade da forma substancial, mas afirma ser incapaz de debater às ideias contrárias a essa tese, por esse motivo, é declaradamente adversário das ideias de Henrique de Gand. Morre em 1303, deixando o corpus de quinze *Quodlibetod*, inúmeros Sermões, comentários sobre a primeira parte da *Suma Teológica* e *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino. SARANYANA, Josep-Ignasi. *op. cit.*, p. 371.; GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2014. p.496-97.

texto de Egídio; extratos da *Summa Theologique* da Alberto Magno; e anotações da defesa de Egídio sobre os temas a qual fora acusado¹⁷⁷.

De acordo com THIJSEN, os processos de censura na Universidade de Paris ocorriam seguindo um padrão constituído, que partia do início da ação da investigação, inquérito preliminar, citações e defesa, sentença e sua execução e apelo – se houvesse a possibilidade. O diferencial nas acusações das teses egidianas é que esse cronograma, realizado através de estudos comparativos das condenações na Universidade de Paris, não foi seguido no caso em questão¹⁷⁸.

Se seguirmos a ideia do cronograma estabelecido para as acusações, as notas encontradas no tratado *Apologia* constituiriam então a defesa de Egídio. Durante o processo, o acusado é informado sobre quais seriam as mudanças que deveria fazer no texto, e solicitado a responder as acusações. O objetivo do texto, então, deveria ser a defesa realizada por Egídio as 51 acusações contidas no seu comentário ao Livro I das *Sentenças*. Mas esse não foi o caso.

Outra diferença no caso das condenações das teses egidianas, refere-se a forma como ela foi conduzida. A carta do papa Honório IV, de 1285, nos demonstra que entre os envolvidos nas investigações estavam Estevão Tempier, o chanceler da Universidade e alguns mestres da Faculdade de Teologia de Paris. Estes foram os responsáveis por examinar os escritos egidianos. Infelizmente, devido a falta de documentos, não sabemos que papel Tempier e os mestres de teologia tiveram na avaliação das teses egidianas, porém podemos afirmar que no século XIV o chanceler da Universidade, assim como os mestres de teologia não possuíam mais a jurisdição dentro da instituição, em casos de suspeitas de ensinamentos contrários a fé, como acontecia no século XIII¹⁷⁹.

Nos casos da docência de alguma tese considerada suspeita, o procedimento padrão consistia em uma investigação iniciada pelo chanceler da universidade, juntamente

¹⁷⁷ Para mais informações sobre o manuscrito, assim como a forma como Godofredo realiza as anotações, ver: WIELOCKX, Robert. *op. cit.*, 1985. pp. 4-10.

¹⁷⁸ THIJSEN. J.M.M.H. *op. cit.*, p. 221

¹⁷⁹ COURTENAI. W. J. Dominicans and Suspect Opinion in the Thirteenth Century: The case of Stephen of Venizy, Peter of Tarentais, and the Articles of 1270 and 1277. In: *Vivarium*, 32. 1994. pp. 186-89; pp. 193-94.

com os mestres de teologia. Juntos, estes formariam um tribunal disciplinar, que era diferenciado de um julgamento eclesiástico, e analisariam as doutrinas consideradas perigosas para as doutrinas cristãs. Apenas no caso em que o sujeito investigado negasse a cumprir as normas determinadas no tribunal disciplinar, que o caso seria transferido para o bispo da instituição.

O inquérito que envolveu Egídio, porém, seguiu vias diferentes. Através da já citada carta de Honório IV, podemos observar que o bispo Tempier foi quem investigou e instruiu o chanceler e os mestres de teologia no exame das teses egidianas. Nesse sentido, se considerarmos como verdade as alegações da carta de Honório IV, podemos concluir que Tempier esteve envolvido nas condenações desde o início, invertendo a ordem utilizada na universidade para casos semelhantes¹⁸⁰.

Ao invés de uma retratação, a *Apologia* pode ser considerada como uma forma de refutar a solicitação realizada por Tempier para que Egídio negasse os 51 artigos condenados. Ela seria, portanto, uma forma de se auto justificar e explicar suas posições, mas não renegá-las.

Thijssen, ao analisar o caso de Egídio, afirma que o texto contém todas as estratégias de defesas necessárias em casos de acusação parecido com esse¹⁸¹.

Em algumas respostas, por exemplo, Egídio procura explicar o que queria dizer exatamente no artigo. Alguns casos como os artigos 3, 8, 14, 19, 28, 30, 31, 33 e 45, o autor procura desenvolver uma explicação sobre as teses condenadas, em uma tentativa de comprovar que suas ideias não eram equivocadas ou contrárias a fé cristã¹⁸².

¹⁸⁰ DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, p. 633.

¹⁸¹ Para mais informações sobre a forma como era conduzida a defesa nos casos dos acadêmicos acusados de defender doutrinas falsas ou contrárias a fé, ver: THIJSEN, J.M.M.H. *op. cit.*, p. 1-40.

¹⁸² [3] Videntium divinam essentiam aliud est quod videt unus, ab eu quod videt alius; [8] Potentia generandi simpliciter nec in recto nec in obliquo dicit relationem; [14] Unde est ibi <i. e. In divinis> distinctio in personis, reservata unitate essentiae. Propter quod qualitercumque loquamur, dommodo intelligamus unitatem in essentia et distinctonem in personis, semper locutio nostra secundum modum nostrum intelligendi est vera. Unde possumus dicere 'tres' e 'tria', dummodo intelligatur essentia una est simplex; [19] Ipsa essentia prout est cadem paternitati, est ipsa paternitas et simpliciter relationem importat, articulus, quia videtur dicere quod essentia simpliciter importet relationem.; [28] Superfivies est substantia corporis, si destructa superficie non remanet corpus. Et secundum istam viam per quamdam metaphoram dicere possumus quod caritas sit substantia nostra; [30] [31]

Já nos artigos 5, 10, 21, 38b e 44 o autor defende a veracidade de suas teses. Em outras palavras, Egídio afirma que elas foram entendidas de forma correta, mas que mesmo assim não comprometem os dogmas da instituição católica¹⁸³.

Em outros casos, encontramos a afirmação de que as ideias contidas nas acusações não são propriamente do autor. Egídio nega certas teorias, que teriam sido atribuídas a ele, mas que não fazem parte do seu comentário ao livro das *Sentenças* mas que são escritos de algum outro pensador. Os artigos 4, 7, 26 e 38 são exemplos dessa alegação¹⁸⁴.

Nos artigos 17 e 37, Egídio afirma que seus escritos não oferecem nenhum perigo para serem condenados¹⁸⁵. Já o artigo 37, o autor afirma que não é pertinente.

É importante salientar que nem todos os artigos são defendidos, uma vez que o assunto de tais artigos já haviam sido mencionados e devidamente defendidos. Como é o caso dos artigos 23, 24, 31 e 42.

Os artigos 1 e 45-51, porém, necessitam de uma análise mais profunda, pois existem lacunas entre as defesas que Egídio redige e a transcrição realizada por Godofredo de Fontaines no manuscrito sobrevivente¹⁸⁶. Wielockx demonstra que Egídio realiza a defesa,

Quod creatura potuit esse aeterna; [33] Dicendo 'homo animal' vel 'animal homo', semper est ibi nugatio; [45] Filius est sapiens per sapientiam essentialem iuxta primum modum dicendi 'per se', per sapientia genitam iuxta secundum: WIELOCKX, Robert. Les 51 articles à la lumière des doctrines de la faculté de Théologie et d'Henri de Gand. In: *Aegidii Romani Opera Omnia, Opera Theologica*. III. 1.. Firenze: Olschki, 1985. pp. 121-178.

¹⁸³ [5] <Ista 'Divinitas non generat'> non generatur; [10] Esse Dei est esse omnium causaliter, exemplariter et formaliter, non inhaerenter, sed denominative; [21] Videtur dicere non esse dicendum dona gratuita esse perfectiora propter hoc quod secundum ea ordinamur in Deum ut in finem et propter hoc fini coniungimur et nobis Spiritus Sanctus datur, cum etiam per dona naturalia ordinemur in finem etc.; [38b] Verbum nec dicit speciem intelligibilem, nec actionem intellectus, sed est ipsa definitio rei. Non enim per verbum formaliter intelligimus, sed in verbo tamquam in speculo, quia est ipsa definitio; [44] Quod Spiritus Sanctus diligit se ipsum <se ipso> dilectione notionali. *Idem*.

¹⁸⁴ [4] Quod Deum esse non solm est simpliciter notum, sed etiam quoad nos, quia scimus de Deo quid est, quia quo maius cogitari non potest.; [7] Quod potentia ad generare est in Filio; [26] quia videtur velle probare quod caritas non sit creatus medius; [38] Verbum nec dicit speciem intelligibilem, nec actionem intellectus, sed est ipsa definitio rei. Non enim per verbum formaliter intelligimus, sed in verbo tamquam in speculo, quia est ipsa definitio. *Idem*.

¹⁸⁵ [17] Quae sunt in eodem subiecto, per omnem modum et per se et primo non differunt numero, tamen secundum aliquem modum et ex consequenti nihil prohibet ea differre.; [37] Unum quod est principium numeri, est contractum ad genus quantitatis et dicit quemdam specialem modum entitatis. *Idem*.

¹⁸⁶ [1] Ista scientia <i. e. Theologia> dicitur necessaria, quid non superfluit.; [45] Filius est sapiens per sapientiam essentialem iuxta primum modum dicendi 'per se', per sapientiam genitam iuxta secundum; [46] Mala habent

mas Godofredo não a transcreve, pois no momento ele não tinha posse dos manuscritos referentes as passagens dos comentários das *Sentenças* de Egídio. Justamente nesses manuscritos faltosos, encontrava-se o *Prólogo*, sobre quais os artigos em questão eram baseados¹⁸⁷.

Os artigos 24 e 51 são condenados por lidar com problemas relacionados a malícia¹⁸⁸ e que já haviam sido condenados na lista de 7 de março de 1277 (129 e 130). John de Pouilly, mestre e professor de teologia na Universidade de Paris durante os anos de 1307 a 1312, que fora um dos membros do concílio que redigiu as 219 condenações¹⁸⁹, serve-nos de testemunha em relação as teses 129 e 130 das condenações de 1277, que são as mesmas contidas nas questões 24 e 51 nas condenações egidianas.

O fato é curioso, pois aponta, nas doutrinas egidianas, uma condenação que já havia sido realizada anteriormente, nas condenações de 7 de março de 1277. O motivo da repetição de uma condenação, não nos é clara. Godofredo de Fountains já havia percebido isso. Ele afirma que as questões condenadas nas 51 teses de Egídio só teriam motivo de serem redigidas se contrariassem as condenações das 219 teses, o que não era o caso. Esse fato curioso também nos leva a constatar que a condenação egidiana foi posterior a de 7 de março de 1277, caso contrário, os mestres que formavam a comissão de investigação das teses de Egídio não considerariam as condenações das 219 teses¹⁹⁰.

idem in Deo; [47] <Materia> nec etiam est distincta opere ut quod possit per se fieri sine forma, nec est distincta existentia, quia non potest per se existere sine forma.; [48] In quolibet composito est una forma.; [49] Sicut angelus potest esse in corpore nostro simul anima quae est forma eius, sic multo magis anima esse poterit per applicationem virtutis in corpore nostro simul cum alia forma posterius introducta postquam desinit esse forma, nisi forte per violentiam traheretur et compelleretur exire. Per se tamen loquendo, id est: de se et naturale suae relictæ, non considerata exigentia meritorum, in illo instanti in qui desinit esse forma corporis, potest esse in corpore velut motor et recedere a corpore, sicut placet sibi.; [50] <Deum> mundum ab aeterno potuisset facere.; [51] Numquam est malitia in voluntate, nisi sit error vel alicui nescientia in ratione. *Idem*.

¹⁸⁷ Uma explicação mais detalhada pode ser encontrada em: *Ibid.*, p. 37-41.

¹⁸⁸ Non est malitia in voluntate, nisi fuerit error vel aliqua nescientia in ratione. WIELOCKX, Robert. Les 51 articles à la lumière des doctrines de la faculté de Théologie et d'Henri de Gand. In: *Aegidii Romani Opera Omnia, Opera Theologica*. III. 1.. Firenze: Olschki, 1985.

¹⁸⁹ SCHABEL, Christopher. *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*. Leiden and Boston: E.J. Brill, 2007. p. 199-200.

¹⁹⁰ THIJSEN, J. M. M. H. *op. cit.*, p. 86.

Como afirmamos anteriormente, Egídio ao redigir a *Apologia*, não tinha a intenção de renegar suas ideias, mas sim de explicar que as mesmas haviam sido interpretadas de forma errônea. Ora, em investigações similares na Universidade de Paris, constituía-se na *revocatio*, na qual eram retiradas as teses consideradas errôneas ou mesmo heréticas. A retratação tinha por objetivo alertar a comunidade acadêmica dos artigos proibidos, que não poderiam ser estudados, ensinados ou escritos. A *revocatio* também servia como uma forma de corrigir o acadêmico que teve suas teses condenadas. Ao renegá-las, ele prova que não concorda com a coesão de seus erros, e rejeitando não poderia mais ser considerado herético, uma vez que a heresia ocorria apenas nos casos em que o acadêmico se negava a refutar suas teses. Em resumo, o acadêmico que tinha suas teses condenadas, ao renegá-las, não era condenado, apenas suas teses eram condenadas. A condenação era transferida para as teses e não para a pessoa em si¹⁹¹.

Em teoria, considerando que Egídio se nega a retratar-se, realizando apenas uma justificção sobre seus textos, o mesmo deveria ter sido considerado como herético, fato que não aconteceu, já que ele continua a fazer parte da ordem agostiniana. Ao analisar esse fato, podemos apenas pressupor que o motivo que levou Egídio a não rejeitar suas teses, além da consciência teórica de que as mesmas não eram contrárias a fé, foi o fato de que ele não estava convicto de que o processo chegasse a ser completado¹⁹². Mesmo assim, o episódio trouxe consequências na vida acadêmica do autor, que no ano de 1277 tem sua carreira universitária interrompida, pena disciplinar aplicada aqueles membros da Universidade de Paris que descumprem o juramento de não ensinar qualquer tema contrário a fé ou a moral.

¹⁹¹THIJSEN, J. M. M. H. *op. cit.*, p. 220-225.

¹⁹² De acordo com o testemunho de John Pechham, o processo não obtivera o sucesso esperado por Tempier, pois este fora vetado pela Cúria Romana. O motivo dessa interrupção explica-se pois as ideias defendidas por Egídio eram muito próximas a de seu mestre Tomás de Aquino. Além disso, durante o período, a Cúria possuía uma forte propensão as ideias dominicanas do Aquinate. Ainda hoje especula-se a possibilidade das condenações das 51 teses egidianas ter sido uma forma de condenar as teses tomasianas, mas uma vez que o Aquinate falecera em 1274, condenou-se seu pupilo mais próximo. Se considerarmos esse cenário, Egídio escapa formalmente das condenações por sua aproximação doutrinal as proposições de Tomás de Aquino. WIELOCKX, R. Autour du procès de Thomas d'Aquin. In. Ed. A. Zimmermann. *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin, 1998. p. 413-38.

1.4 OS ANOS DE 1277 A 1285

Licentia docendi.

Após a expulsão da Universidade de Paris, Egídio passa a dedicar-se a Ordem Agostiniana, porém sempre continuando em seus estudos e escritos.

Durante os anos posteriores a 1277, retorna a Itália, estando presente em todos os Capítulos Gerais da ordem na Província Romana, onde em 1279, durante um dos Capítulos Gerais, é nomeado como *diffinitor* da sua província no Capítulo Geral que seria realizado em Pádua, em 15 de agosto de 1281¹⁹³. Esse fato demonstra que Egídio era um dos quatro pró-provinciais da Província Romana da Ordem Agostiniana. Em setembro do mesmo ano, Egídio encontra-se na província de *San Martino di Campiano*¹⁹⁴. Durante esse capítulo, foi decidido o envio de quatro estudantes para a Universidade de Paris, um deles seria João de Viterbo¹⁹⁵, o futuro sucessor de Egídio naquela Universidade.

Em maio de 1283, na província de Cori, é conferida a Egídio a tarefa de indicar o prior geral e os outros representantes dessa província. Em maio de 1284, junto a dois irmãos de ordem, supervisiona no capítulo geral de Orvieto, a eleição do prior geral, sendo titulado Clemente de Osimo, no mesmo ano é novamente solicitado para a atribuição do cargo mais

¹⁹³ Item pro futuro capitulo Generalissimo aduano pro dicta Romana provincia fecit (Discretos) fratrem Leonardum, lectorem, et fratrem Phylippum de Montelupone. Diffinitorem eligendum reservavit sibi, scilicet, prope Capitulum Generale: fecit fratrem Egidium Romanum, Bacellarium parisiensem. ESTEBAN, Eustasio. *Capitula antiqua provinciae romanae O.N. Analecta Augustiniana. n. II*, 1907. p. 245.

¹⁹⁴ Item pro futuro capitulo generalissimo Paduano pro dicta Romana provincia [...] prope Capitulum generale: fecit frater Egidium Romanum, Bacellarium parisiensem. In: ESTEBAN, Eustasio. *Capitula antiqua provinciae romanae*. ESTEBAN, Eustasio. *op. cit.*, 1907. p. 229.

¹⁹⁵ Item in eodem Capitulo provinciale imposita fuit et ordinata maxima collecta pro tribus studentibus, sive lectoribus novis, videlicet pro fratre Bernardino, fratre Iacobo de Columpna, Romano, et fratre Iacobo de Viterbo, pro quolibet preditorum integra librorum, sicut preordinatum fuit in Capitulo Generali Paduano. Et pro quolibet expense redditus eorum de parisiis, scilicet, X floreni auri pro quolibet. ESTEBAN, Eustasio. *op. cit.*, 1907. p. 246

importante para a província de Genazzano, e em 1285 participa do capítulo de Tuscia, como vigário de Prior Geral¹⁹⁶.

Nos anais da Ordem, acaba por ficar conhecido como *baccellarius parisiensis*, demonstrando por tanto a falta de seu doutoramento em teologia, quanto seu nível de formação universitária, uma vez que fora o primeiro agostiniano a entrar na universidade¹⁹⁷. O fato de ter esse nível universitário, uma vez que nenhum outro agostiniano ainda obtivera, permite que Egídio conquiste grande importância em assuntos teóricos, principalmente nos relacionados a questões delicadas da Ordem, adquirindo assim respeito e reconhecimento entre seus companheiros, e também no meio laico.

Como afirmamos, mesmo empenhado em assuntos relacionados a Ordem, Egídio não cessara em seus estudos e escritos. Concomitante com o reconhecimento dentro da Ordem Agostiniana, seu nome passou a ser reconhecido no meio político. Entre os anos de 1277-78 a 1281, Egídio dedica-se a redigir um tratado de cunho teórico-político, solicitado pelo rei de França Felipe III, encomendado para a instrução de seu primogênito, o futuro Felipe IV, O Belo¹⁹⁸. O tratado, do gênero *Espelho de Príncipe De regimine principum*, consiste em uma obra de caráter político didático que busca a construção teórica da figura de um governante ideal, baseado em virtuosidades morais e cristãs, e foi um dos mais elaborados tratados do gênero da Baixa Idade Média¹⁹⁹. A estima dos Capetos por Egídio e sua ordem era

¹⁹⁶ ESTEBAN, Eustasio. Antiquiores quae extant definitiones capitulorum generalium Ordinis. In: *Analecta Augustiniana*. v. II, 1907-08. pp. 245-246.

¹⁹⁷ PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. Egidio Romano: In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 43, 1993. p. 321.

¹⁹⁸ A tradição historiográfica tende a afirmar que Egídio não se limitou apenas a redigir o tratado, mas que tenha participado ativamente da educação do príncipe, durante os anos de 1277-78, antes de retornar a Itália. ESTEBAN, Eustasio. *op. cit.*, 1907-08. pp. 245-246). Esse assunto é questionado por Elizabeth Brown, que afirma que Egídio não poderia ter sido tutor em tempo integral do futuro Felipe IV, por ser um homem ocupado, levando em conta as funções que ocupava junto a Ordem Agostiniana, mas certamente, o tratado fora encomendado por Felipe III para a instrução de seu primogênito. BROW, E. *Persona et Gesta: The Image and Deeds of the Thirteenth-century Capetians: The case of Philip the Fair*. *Viator*, 19, 1988. pp. 232, 235.

¹⁹⁹ Vide anexo 04 e 05

grande, não apenas no campo intelectual. Na ocasião em que Felipe IV foi coroado, Egídio foi delegado pelos mestres parisienses para saudar o novo soberano²⁰⁰.

Além disso, no Concílio de Lion em 1274, a ordem dos frades do *Sacco* fora suprimida, Felipe IV realiza a doação do monastério pertencente antes aos padres *Saccati* aos Agostinianos. Segundo Felipe: *ob favorem potissimus dilecti et familiaris nostri fratris Egidii Romani [...] sacre pagine professoris*²⁰¹. Além disso, Egídio auxilia na fundação de novas casas agostinianas na região de Flandres e na Inglaterra.

Além do *speculum* solicitado por Felipe III da França, Egídio também fora requisitado por outros nobres. Filipe de Flandres, quinto filho de Guido de Dampierre, conde de Flandres e de Namur, durante os anos de 1263 a 1298, solicita a Egídio o comentário do tratado *Super libros elenchorum*. Logo depois, período que não se pode determinar com

²⁰⁰ Segundo a tradição, em janeiro de 1286, Egídio recebe a tarefa de realizar um discurso em nome da Universidade de Paris que desejava as boas vindas a Felipe IV, O Belo, na ocasião de seu retorno de Reims, onde fora coroado o novo rei de França. Provavelmente, a escolha de Egídio se deu por sua relação com a dinastia Capeta, assim como a sua recém-promoção a mestre de teologia. MATTIOLI, Nicola. *op. cit.*, 1896. pp. 65-71; TORELLI, Luigi. *Secoli Agostiniani Overo Historia Generale Del Sagro Ordine Eremitano del Gran Dottore di S. Chiesa, S. Aurelio Agostono Vescovo D'Hippona*. Bologna, Per Giacomo Monti, vol. V, 1678. p. 345.

²⁰¹ Philippus IV, Francorum rex, Eremitis S. Augustini litterarum studiis Parisiis insistentibus locum fratrum Saccorum ob favorem potissime magistri Egidii Romani concedit. 1293, mense Aprili, apud Pontisaram. Philippus Dei gratia Francoruin rex. Notuin facimus universis tam presentibus quain futuris, quod cum sancte recordationis Ludovicus rex, avus noster karissimus, ad divini cultus augmentum et regularis observancie propagationem, mansionis locum fratribus Saccorum Parisius concessisset, et observancia religionis ipsorum per Romanam ecclesiam, minime comprobata, dicti fratres ad illum jam inecerint pervenire statum, quod infra paucorum curricula temporum pauci vel nulli supererunt ex eisdem; quia ratio et jus dictat quod deficiente causa deficiat et effectus, et quod prefatis deficientibus fratribus vel predictum locum dimittentibus, juxta concessionem ipsius avi nostri, dieti loci proprietates [re]deat ad pios usus personis aliis conferenda: nolentes locum illum, qui dictorum contemplationi fratum deditus et attributus in pios usus fuerat, aliquatenus ad prophanos reverti, sed secundum bonum et laudabile concedentis propositum, in priorum observanciam usum perdurare volentes eundem, considerationis nostre direximus intuitum in religiosos viros fratres Heremitarum Ordinis Sancti Augustini per ipsam Romanam curiam approbatos, laudabiliter ut intelleximus disciplinis regularibus ac theologie facultatis apicibus insistentes: ob favorem potissimum dilecti et familiaris nostri fratris Egidii Romani ejusdem Ordinis, sacre pagine professoris, et eisdem fratribus Augustiensibus tenore presenctium omni modo et omni jure quo possumus, sepefati loci donationem facientes, concedimus ut post decessum vel recessum dictorum fratrum Saccorum, locus et manerium ipsorum predilectum cum suis pertinenciis remaneant imperpetuum ipsis Augustinensibus fratribus. Et ibidem ipsi fratres Augustinenses suam perpetuam faciant mancionem absque impedimento quocunque, ita quod aliquis non presumat aliquialiter ipsos fratres Augustinenses super hoc impedire vel etiam molestare. Et ad majorem certitudinem predictorum, si quis in hac nostra concessione vel donatione superesset defectus, nostrum ex nunc prebemus assensum cuicunque concessioni, confirmationi vel approbationi quam ipsi fratres Augustinenses a summo pontifice vel a quocunque alio jus et auctoritatem habente obtinuerint in precietis. Quod ut firmum et stabile permaneat in futurum, presentibus litteris nostrum fecimus apponi sigillum. Actum apud regalem abbaciam beate Marie juxta Pontisaram, anno Domini millesimo nonagesimo tertio, mense Aprili. In: DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, 1891. n.583, p. 61.

exatidão, Egídio passa a ser tutor do futuro cardeal Jacobo Stefaneschi, filho do senador romano Pietro Stefaneschi e de Perna Orsini, neto do papa Nicolau III (1277-1280), e futuro partidário de Bonifácio VIII. A obra *Super De Anima* é dedicada a Jacobo. Ao tempo de seu retorno a Paris, Egídio compõe dois tratados o *De praedestinazione* e o *De formatione corporis humani*, encomendado por Taverna Tolomei. Ainda durante o mesmo período, conhece o nobre inglês Stefano de Maulay, que solicita ao agostiniano o comentário a obra *Super Posteriora analytica*²⁰².

É interessante notar que, após a expulsão da Universidade, os escritos egidianos tornam-se, de certa forma, mais “livres”. No *De regimine principum*, por exemplo, é essencialmente constituído de uma adaptação dos ensinamentos de Aristóteles, principalmente os livros *Ética* e *Política*, para a situação de seu período e contexto de produção, incluindo elementos cristãos, tendo como guia seu mestre Tomás de Aquino. O que queremos afirmar é que, aparentemente, a visão aristotélica-tomista que fora condenada e que resultou na expulsão de Egídio da Universidade de Paris, passa a ser um de seus principais argumentos em seus textos políticos. Em nossa interpretação, essa liberdade, em termos de escolha de quais teóricos ou quais teses ele poderia utilizar, que julgamos que Egídio utiliza é resultado de uma possibilidade de livre escolha, sem a ameaça de condenações, uma vez que o autor não estava mais ligado a nenhuma instituição universitária.

No ano de 1285, Egídio retorna a sua carreira universitária. Em 28 de março de 1275 falece o papa Martinho IV. O sucessor seria Simon de Brion, que na época das condenações de 1277, como legado pontifício, havia sido a favor das condenações de Egídio e de outros mestres parisienses. O novo pontífice toma por nome Honório IV, e se mostra disponível a auxiliar Egídio em seu retorno a seus estudos na Universidade de Paris. Esse fato demonstra certa ambiguidade no pensamento do novo papa, mas consideramos que a mudança de sua opinião tenha relação também com a popularidade que Egídio obteve durante os anos afastado do ambiente universitário, além de ser, na época, um dos membros mais influentes da Ordem Agostiniana²⁰³.

²⁰² PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1993. p. 320.

²⁰³ MARIANI, Ugo. *Scrittori politici Agostiniani del secolo XIV*. Florence, 1949. pp. 28-29.

Honório IV solicita a Egídio uma retratação sobre as teses sustentadas em 1277. Em primeiro de junho de 1285, o papa escreve uma carta ao atual bispo de Paris, Ranulphe de la Houblonnière, solicitando a formação de uma comissão de mestres de teologia para reanalisarem as proposições egidianas²⁰⁴. Após a convocação dos mestres da Faculdade de Teologia, foi decidido por maioria simples o retorno de Egídio à Universidade, local onde recebeu a *licentia docendi*, conseguindo, assim, terminar seus estudos e obter título de mestre em Teologia. Esse fato refletiu uma mudança significativa na relação entre a Universidade de Paris, o bispo local e o papado, além da aceitação de algumas doutrinas que antes eram condenadas. O inquérito para o retorno de Egídio à Universidade foi substancialmente diferente da censura de 1277, uma vez que não solicitou a retratação redigida e formal dos artigos antes condenados²⁰⁵. Pensamos que, além da suposta aceitação das doutrinas antes condenadas, a influência e reconhecimento que Egídio obteve tanto no meio político quanto em relação a ordem agostiniana, auxiliaram tanto em seu regresso a Universidade quanto na obtenção do título.

Infelizmente, não temos conhecimento que comprovem de forma exata a data na qual Egídio recebe seu título de mestre em teologia, presume-se que não possa ter sido antes de 1287.

²⁰⁴ Honorius IV Ranulfo episcopo Parisiensi injungit provideat, ut in praesentia Nicolai cancellarii et magistorum Paris. Aegidius Romanus, Ord. Eremit. S. Augustini, illas opiniones revocet, quas olim, Parisiis exsistens, revocare debuit. 1285, Junii 1, Romae ap. S. Petrum. Venerabili fratri .. episcopo Parisiensi. Licet dilectus filius frater Egidius Romanus de Ordine fratrum Heremitarum sancti Augustini olim Parisius vacans studio aliqua sicut intellexerimus dixerit et redegerit in scripturam, que bone memorie Stephanus Parisiensis episcopus predecessor tuus per se ipsum examinans, et per cancellarium Parisiensem ejus temporis ac per alios theologicæ facultatis magistros examinari faciens, censuit revocanda, et ea minime revocant, quin potius variis rationibus nisns fuerit confirmare : nuper tamen apud sedem apostolicam constitutus humiliter obtulit se paratum revocanda que dixerat sive scripserat revocare pro nostre arbitrio voluntatis. Nos vero hujusmodi ejus oblationem huinilem acceptantes et moti spiritu compassionis ad ipsum, quia decentius et utilius reputavimus, ut premissa ibi consultius revocentur, ubi dicta et scripta inconsulte dicuntur, ipsum ad te duximus remittendum, fraternitati tue per apostolica scripta mandantes, quatinus dilecto filio magistro Nicolao Parisiensi, cancellario, et omnibus aliis magistris theologicæ facultatis Parisius commorantibus, tam actu in eadem facultate regentibus, quam etiam non regentibus, ad hoc specialiter convocatis, procedens de ipsorum consilio in predietis, dicto fratre coram omnibus eis revocante, que de dictis contra ipsum una cum majori parte magistrorum eorumdem judicaveris revocanda, et specialiter que dictus predecessor tuus mandavit ut predicetur revocari, circa licentiam et cõpeditiõnem ipsius auctoritate nostra provideas, prout secundum Deum fidei catholice ac Parisiensis studii utilitati de consensu majoris partis magistrorum ipsorum videris expedire. Dat. Rome apud Sanctum Petruin kal. Junii, anno primo. DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, 1889. p. 633.

²⁰⁵ PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. *op. cit.*, p. 321

Na carta ao Bispo de Paris, Honório IV solicitava que concedesse a Egídio o título de *licentia* de ensinamento, ou seja, que lhe fosse conferido o título mestre em teologia²⁰⁶. Para esse título era necessário o grau de *biblicus ordinarius* o *sententiarius* e o *baccalaureus formatus*. Antes da condenação de 1277, Egídio já tinha obtido o título de bacharel, uma vez que não teria sentido a solicitação de Honório IV em conferir a Egídio o título de mestre em teologia, maior grau universitário, sem o mesmo ter passado pelas etapas necessárias. É nesse sentido que propomos que Egídio tenha retomado suas atividades acadêmicas entre os anos de 1285-86.

Durante o Capítulo Geral dos Eremitas de Santo Agostinho, realizado em Florença no ano de 1287, é realizada uma homenagem ao primeiro agostiniano que se tornara mestre em teologia. Torelli escreve:

Terminato ch'egli hebbe la Lettura sopra il Maestro delle Sentenze, riuscì questa di tanto gradimèto à que' Sapientiffimi Dortori, che incontanente li diedero la Laurea Magistrale con aplauso universale di tutta quella famosa Sorbona. Effendosi poi divulgata per la Religione la sudetta Lettura, parue, così al P. Generale (il quale in quel tempo era il B. Clemente da Ofimo) come à tutti i PP. Più sapienti, che fosse così dotta, e così fondata, che perciò radunati nel Capitolo Generale, che si celebrò in Firenze l' Anno di nostra salute 1287. Fu da essi con pienezza di voti decretato, che in tutta la nostra Religione fosse seguita da' Studenti, così dell'Arti, come della sagra Teologia , la Dottrina del grand'Egidio; Honore, che non mi ricordo d'haver letto, che sia mai stato fatto da verun' altr' Ordine ad alcun' altro Dottore ancor vivente, per grande ch' egli si fosse²⁰⁷.

²⁰⁶ Circa licentiam et expeditionem ipsius auctoritate nostra provideas, prout secundum Deum fidei catholice ac Parisiensis studii utilitati de consensu majoris patris magistrorum ipsorum vide-ris expedire . MARIANI, Ugo. *op. cit.*, 1957. p. 62.

²⁰⁷ TORELLI, Luigi. *Secoli Agostiniani Overo Historia Generale Del Sagro Ordine Eremitano del Gran Dottore di S. Chiesa, S. Aurelio Agostono Vescovo D'Hippona*, Bologna, Per Giacomo Monti, vol. V, 1678. p. 345.

Esse mesmo Capítulo Geral declara os textos egidianos, *doctor fundatissimus* como doutrina obrigatória e ensinamento oficial da ordem, uma vez que Egídio constituiu o primeiro membro da ordem a obter a *licentia docendi*. Os estudantes deveriam defender as teses já escritas por Egídio e aquelas que ele ainda havia de escrever no futuro²⁰⁸. Outro exemplo da importância que Egídio recebera da Ordem refere-se a decisão do Capítulo Geral de Ratisbona, que ocorreu em maio de 1290, no qual foi afirmado que Egídio seria o responsável por escolher quais alunos deveriam ser transferidos para a Universidade de Paris²⁰⁹.

1.5 OS ANOS DE 1285 A 1316

*Hic jacet aula morum vitae munditia
Archiphilosophiae Aristotelis perspicacissimus
Commentator
clavis et doctor theologiae lux in lucem
reducens dubia
Fr Aegidius de Roma
Ord Fr Eremitarum sancti Augustini
Archiepiscopus Bituricensis qui obiit
Anno Dom MCCCXVI die XXII mensis Decembris*²¹⁰.

Concomitante com os empenhos voltados a Ordem, Egídio continua a atividade acadêmica, escrevendo as *Quodlibet* disputadas junto as questões escritas entre 1286 e 1291²¹¹, além do tratado *Quaestiones de esse et essentia*. Esse tratado, que discute a questão da distinção entre essência e existência já havia sido debatido com Henrique de Gand, durante a época das condenações de 1277, mas que Egídio retoma com mais rigor entre os anos de

²⁰⁸ ESTEBAN, Eustasio. *op. cit.*, 1907. p. 275.

²⁰⁹ TORELLI, Luigi. *Secoli Agostiniani Overo Historia Generale Del Sagro Ordine Eremitano del Gran Dottore di S. Chiesa, S. Aurelio Agostono Vescovo D'Hippona*, Bologna, Per Giacomo Monti, vol. V, 1678. p. 345.

²¹⁰ HEWSON, Anthony M. *op. cit.* 1975, p. 22.

²¹¹ WIELOCKX, Robert. *op. cit.*, 1985. p. 254.

1287-88. Ainda durante esses anos, Egídio escreve o tratado *De predestinatione*. Esse tratado visa a elucidação de alguns tópicos teológicos não apenas para o público acadêmico, mas principalmente centrado aos estudantes de sua ordem que ainda não haviam adentrado na Universidade. Em 1278 Egídio auxilia na organização do sistema educacional de sua ordem no *Constitutiones Ratisbonenses*. No mesmo ano o agostiniano elabora uma segunda parte do tratado *De predestinatione*, que é destinado aos pré-universitários, principalmente agostinianos, que almejavam estudar na Universidade de Paris²¹².

No início dos anos 1280 surge uma outra polêmica envolvendo a Universidade de Paris, a querela que envolve os seculares e mendicantes. O episódio surgira a partir dos privilégios que os mendicantes possuíam na instituição. Inicialmente, Egídio toma uma atitude que pode ser considerada como ambígua, uma vez que era um frade mendicante, mas ao mesmo tempo não queria perder relações com o clero francês. Os cardeais Gerardo Bianchi e Benedetto Caetani atual legado pontífice – futuro Papa Bonifácio VIII - intervém na questão, e Egídio acaba por tomar partido dos mendicantes²¹³. Junto ao franciscano Giovanni de Murro, Egídio, seguindo ordens do cardeal Caetani, comunica a Henrique de Gand, adversário de Egídio em amplos debates teóricos, e que havia participado ativamente das condenações egidianas de 1277, sua suspensão da atividade de mestre na Universidade de Paris, como consequência da sua defesa das posições do clero secular²¹⁴. Provavelmente foi durante esse período que inicia-se a aliança intelectual e política entre Egídio e o futuro papa.

Durante o período em que foi *magister regens* no *Studio* agostiniano em Paris, Egídio tem como um de seus objetivos aumentar a quantidade de estudantes pertencentes a Ordem Agostiniana, certificando-se de que esses estudantes obtivessem alguns privilégios dentro da instituição. Um deles refere-se aos *baccellieri formarti* agostinianos não serem obrigados a permanecerem os quatro anos junto a Universidade antes de se tornarem mestre²¹⁵.

²¹² BRIGGS, Charles F. *Giles of Rome's "De regimine principum": reading and writing politics at Court and University (c. 1275 – c. 1525)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 10

²¹³ PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. *op. cit.*, p. 322.

²¹⁴ MANDONNET, P. *op. cit.*, 1910. p. 494.

²¹⁵ PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. *op. cit.*, p. 322.

A atividade acadêmica de Egídio segue até o ano de 1290-91. Em setembro de 1291, encontra-se novamente na Itália, participando de uma reunião convocada pelo Prior Geral da província romana, da Ordem, em Viterbo²¹⁶. Em 6 de janeiro de 1292, reúne-se novamente uma assembleia da Ordem, dessa vez no mosteiro de *Santa Maria del Popolo*, mosteiro no qual Egídio recebeu sua primeira formação eclesiástica. Essa reunião fora solicitada para decidir qual seria o novo Prior Geral da Ordem, uma vez que Clemente de Osimo em falece em 8 de abril de 1291. Em comparação com os demais aspirantes ao cargo de Prior, Egídio possuía a vantagem não apenas de seu *curriculum*, mas também era bastante reconhecido por meio de seus tratados²¹⁷, por esses motivos é escolhido por unanimidade como o novo Prior Geral da Ordem²¹⁸.

Assim eleito, envia uma circular a todas as províncias agostinianas para chamar atenção dos religiosos para a disciplina monástica, ordenando que todo convento deveria possuir uma cópia da *Constituzioni*, especialmente a mais recente que fora aprovada em Ratisbona, e que todos os agostinianos deveriam seguir como disciplina própria. Antes de retornar a Paris, nomina o representante da Província romana durante um capítulo que se realiza também no mosteiro *Santa Maria del Popolo*²¹⁹.

Em 22 de setembro de 1292 encontra-se na cidade de Cahors, tratando de questões relacionadas a administração local da Ordem²²⁰.

No ano seguinte suas atividades ficam concentradas em Paris. Como afirmamos anteriormente, o convento antes pertencente aos frades do *Sacco*, que havia sido suprimida em 1274, fora doada, pelo rei Felipe IV, a Ordem Agostiniana. Os frades parisienses

²¹⁶ MANDONNET, P. *op. cit.*, 1910. p. 494.

²¹⁷ LAJARD, F. *op. cit.*, 1888. p. 430.

²¹⁸ Et electus fuit per formam scrutinii privati Frater Romanus, Sacre Theologie Doctor sive professor, in Generalem priorem Ordinis fratrum Heremitarum Sancti Augustini, unanimiter et concorditer. ESTEBAN, Eustasio. *op. cit.*, 1907-08. p. 339.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 202-204.

²²⁰ PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. *op. cit.*, p. 323.

abandonaram, assim o convento de Cardineto para transferir-se para o novo convento que se situava as margens do rio Sena, por trás do Louvre²²¹.

Porém o Bispo de Paris, Simon de Bucy, se opõe a doação realizada por Felipe IV. Segundo ele, havia dúvidas sobre qual autoridade teria direito de destinar uma propriedade eclesiástica, mesmo essa estando sob o patrocínio monárquico. A questão, portanto, era de natureza jurisdicional. Os frades agostinianos, de sua parte, se recusavam a abandonar a nova propriedade. Entendendo como uma provocação por parte dos frades agostinianos, Bucy ameaça excomungar Egídio. O Prior Geral, agindo de forma prudente, encaminha o assunto a apelo na Santa Sé. Egídio apela afirmando que já havia aceitado a doação do rei Felipe IV, mas que a decisão última deveria ser realizada pelo julgamento de Roma: *salvo iure cuiuslibet superioris*²²². Com a intervenção da Santa Sé favorável a Ordem Agostiniana, o bispo de Paris é obrigado a retirar a solicitação de excomunhão de Egídio e aceitar os novos moradores do convento que ficaria conhecido como o convento *des Grands Augustins*²²³.

Esse fato é importante para a análise da vida de Egídio, pois podemos perceber uma diplomacia prudente. Nesse momento, Egídio era um teólogo reconhecido no ambiente universitário e no meio laico, Prior Geral de sua ordem, fiel a instituição eclesiástica e ainda gozava do apoio do rei de França, Felipe IV.

Em março de 1294, encontra-se ainda em Paris, e como representante no capítulo provincial de *Veroli*, envia um mensageiro para solicitar a eleição de um novo prior²²⁴.

O triênio de seu cargo como prior geral da ordem estava por terminar, quando Bonifácio VIII, que havia sido eleito papa em 24 de dezembro de 1294, o nomeia Arcebispo

²²¹ MARIANI, Ugo. *op. cit.*, 1957. p. 51.

²²² DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, pp. 61e ss.

²²³ Em 13 de setembro de 1296, Bonifácio VIII confirma a legitimidade da doação. MARIANI, Ugo. *op. cit.*, 1957. pp. 51,52.; ESTEBAN, Eustasio. *op. cit.*, 1907-08. p. 366.

²²⁴ ESTEBAN, Eustasio. *op. cit.*, 1907. p. 366.

da província de Bourges²²⁵, em bula promulgada em 25 de abril de 1295²²⁶ quando Jean de Savigny é deposto do cargo, que fora nominado pelo antecessor de Bonifácio, Celestino V.

A aliança entre Egídio e Bonifácio teve papel fundamental na atribuição desse cargo. Ambos haviam se conhecido durante a querela entre frades seculares e mendicantes que ocorrera no início da última década do século XII. Porém não podemos interpretar essa relação entre Bispo de Bourges e Bonifácio sem considerar os interesses por parte deste no conhecimento e comprometimento que Egídio sempre demonstrara em relação a Santa Sé. Egídio representava, portanto, um homem de confiança que, dentro do projeto papa – recém-eleito, através de uma eleição que acaba por gerar dúvidas sobre a legitimidade – de proteger a *potesta* papal e o poder da Igreja no âmbito da Universalidade Latina. O bispado de Bourges possuía uma grande importância, pois conferia o título de primado de Aquitânia, com jurisdição sobre a sede do arcebispado de Narbone, Auch, Bordeaux, Tolosa e Albi e de metropolitano sobre o bispado de Clermont e Limoges, com uma renda anual de cerca de trinta mil libras²²⁷. De acordo com Lajard, os planos de Bonifácio, se a morte não o tivesse golpeado, seria de elevar Egídio a cardeal²²⁸.

Antes de tomar posse do arcebispado de Bourges, Egídio participou do Capítulo Geral de Siena, mas sua ausência da Itália não dura muito. Em 5 de março de 1296, em Clemont, ocorre um Sínodo provincial no qual o problema da taxaço do clero pelo reino francês, com finalidade de financiar a guerra contra a Inglaterra é debatido. Na primavera do mesmo ano, Egídio retorna a Itália, mas sua presença não é confirmada no sínodo do clero francês, que ocorre em junho de 1296. Em seu lugar, envia Ugucione de Firenze para

²²⁵ Salientamos que é raro o ato de nomeação de um membro de uma ordem mendicante para uma das províncias mais ricas no norte da França. Isso nos faz cogitar ainda mais a possibilidade de esquematização política que Bonifácio pretendia, antes que pura amizade por Egídio. Outro caso paralelo é o de Gauthier de Bruges, franciscano que foi eleito bispo de Potiers em 1280.

²²⁶ A bula foi editada por: Nicola Mattioli e pode ser encontrada no livro: *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna*, pp. 83-86.

²²⁷ MARIANI, UGO. *op. cit.*, pp. 64-65.

²²⁸ LAJARD F. *op. cit.*, 1888. p. 434.

representá-lo²²⁹. Em julho do mesmo ano, Bonifácio VIII lhe concede a permissão de nomear um representante para a administração do arcebispado²³⁰.

A partir desta data até agosto de 1299, Egídio permaneceu no Solo Pontifício, retornando a Bourges apenas em setembro de 1299, e em março de 1300, onde participa do capítulo geral da sua ordem, em Nápoles. O fato de Egídio permanecer quase que permanentemente na cúria papal, antes que em sua província francesa, durante os anos de 1296 a 1303, acaba por prejudicar a oportunidade deste de estabelecer sua carreira como Bispo de Bourges.

A ausência de sua província se justifica pois, desde a eleição de Bonifácio havia um grupo de intelectuais, eclesiásticos e laicos que contestavam a escolha de Bonifácio como pontífice, uma vez que seu antecessor, Celestino V, havia renunciado. Entre maio e junho de 1297, a questão sobre a legalidade da renúncia papal, e, sobretudo sobre a legitimidade da eleição do papa Caetani estava em constante debate. O Papa necessitava, portanto da competência intelectual de Egídio para resolver essa delicada questão.

Os adversários ao novo pontífice eram os cardeais Tiago e Pedro, ambos pertencentes a família Colonna, antiga adversária dos Caetani. Egídio intervém pessoalmente na querela e escreve, em defesa de Bonifácio o tratado *De Renuntiatione papae*²³¹, no qual ataca pontualmente as teses dos Colonna, demonstrando que era totalmente lícita a renúncia ao pontificado e que Caetani não interferira de forma alguma na renúncia de Celestino, pelo contrário, havia solicitado a Celestino que desistisse de sua ideia de abdicação²³². Nesse tratado, a justificativa da legalidade da eleição pontifícia é realizada por meio de argumentos

²²⁹ PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. *op. cit.*, p. 324.

²³⁰ MATTIOLI, Nicola. *op. cit.*, 1896, pp. 83-86.

²³¹ AEGIDIUS ROMANUS, *De renuntiatione papae*. Lewiston-Queenston-Lampeter, Edwin Mellen Press, 1992.

²³² SCHOLZ R. *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*. Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters, Stuttgart, Enke, 1903. ed. anastatica Amsterdam, Editions Rodopi, 1969. p. 44.

que defendem a supremacia do papa frente a toda a instituição eclesiástica, mesmo em caso de desistência²³³.

Acompanhando de perto a disputa entre Felipe IV e Bonifácio VIII, Egídio redige o Sermão *De potentia domini papae* e logo após, estruturando as ideias contidas nesse sermão, o tratado *De ecclesiastica potestate*, entre os anos de 1301-02, tratado mais famoso do autor, no qual reforça sua posição em favor de Bonifácio VIII, por meio de amplos argumentos teóricos em defesa da posição hierocrática, e da supremacia pontifícia frente a todos os âmbitos, internos ou externos a Instituição Eclesiástica. Esse tratado é a principal referência utilizada por Bonifácio na redação da bula *Unam Sanctam*.

Em Roma, após o Atentado de Anagni, ocorrido em 7 de setembro de 1303 Bonifácio falece em 11 de outubro do mesmo ano. Com os acontecimentos ocorridos em *Agnani* e, posteriormente com a morte de Bonifácio, Egídio adapta-se as modificações no panorama político. Retorna a Bourges onde permanece até janeiro. Mesmo com sua posição incerta após a morte de Bonifácio, Egídio continua a redigir tratados dedicados a alta nobreza, como é o caso do *Hexaemeren*, que foi redigido não antes de 1301, e que nos manuscritos precedentes ao texto final, encontra-se a dedicatória para o papa Bonifácio. No momento de sua publicação, porém, é dedicado a Roberto de Clermont tio de Felipe e marido de Beatriz de Bourbon, ou seja, o novo senhor dessa região, que fazia parte da diocese bituriense²³⁴. Além desse tratado, escreve o comentário ao Segundo Livro das *Sentenças*, solicitado por Roberto de Anjou, que acabara de assumir o trono da Sicília, em 1309. A ligação entre Roberto e Egídio, provavelmente, foi realizada por Tiago de Viterbo, que de 1302 a 1308 é encarregado do arcebispado em Nápoles, e era pessoalmente ligado a família Anjou.

Após a morte de Bonifácio, Niccolò Boccasini é eleito para ocupar o trono de Pedro, com o nome de Bento XI, que solicita a presença de Egídio na Sede Pontifícia nos meses de janeiro, fevereiro e março de 1304. Depois do breve pontificado de Benedito XI, outubro de 1303 a julho de 1304, assume ao Solo de Pedro Bertrand de Got, arcebispo de Bordeaux, que assume o nome de Clemente V.

²³³ HOLSTEIN, Bettina Elena. op. cit., 2007. p.43

²³⁴ PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. op. cit., pp. 325-326.

A relação entre Egídio e o papa Clemente V não é das mais amistáveis. Egídio, além da multa que é obrigado a pagar por passar dois anos sem visitar a cúria papal, perde a solicitação do primado de Aquitânia, quando Clemente V, termina a disputa entre as províncias de Bourges e Bordeaux, concedendo o primado de Aquitânia ao arcebispo de Bordeaux. Esse episódio se explica, pois existia já um embate entre Egídio e Bertrand. Got era arcebispo de Bordeaux, mas Egídio, enquanto primado de Aquitânia, possuía uma maior autoridade sobre Got. Bertrand se opõe a essa submissão formal e, após um longo conflito, se autoproclama primado de Aquitânia. Egídio responde excomungando o prelado, como usurpador. Porém quando Got sobe ao trono Pontifício, Egídio perde não apenas o primado sobre Aquitânia, mas também todas as dependências do arcebispado de Bordeaux e Bourges²³⁵.

O período entre 07 de julho de 1304 e 29 de julho de 1306 é desconhecido o paradeiro de Egídio. Em julho de 1306 este é multado pelo papa Clemente V por descumprimento de visitar a cúria papal. Supõe-se que, durante o interregno e antes da eleição de Clemente V, Egídio estivesse em Bourges.

De acordo com crônicas históricas do período, em 1306, durante uma viagem a Lione, onde fora coroado em Bordeaux, Celestino V realizou uma verdadeira rapina nas Igrejas e Conventos que se encontravam pelo caminho. Sua violência concentrou-se sobre a província bituricense, como vingança da antiga intriga. Após esses saques, Egídio teria caído em um estado de dificuldades financeiras²³⁶.

Todos os atos do pontificado de Clemente V seriam marcados pela sua lealdade a Felipe IV. Com esse acontecimento, a carreira de Egídio muda de forma drástica. O apoio que Egídio sempre demonstrava por meio de seus tratados políticos a instituição eclesiástica e principalmente ao papado, após a morte de Bonifácio, atrai críticas ao teólogo agostiniano. Sua nomeação a Bispo de Bourges passa a ser contestada por parte do clero francês, afirmando que a nomeação teria sido feita apenas por uma questão de amizade que Egídio mantinha com Bonifácio, e não pelos méritos do mesmo. O fato de o agostiniano ser italiano

²³⁵ LACGER, Louis de. La primatie et le pouvoir métropolitain de l'archevêque de Bourges au XIIIe siècle. In: *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVI, 1930. pp. 53-65.

²³⁶ MARIANI, Ugo. *op. cit.*, 1957 p. 69.

também incomodava essa parcela do clero francês, uma vez que Bourges fazia parte da França²³⁷, e também a Felipe IV, uma vez que Egídio havia auxiliado teoricamente Bonifácio VIII durante o embate entre poder temporal e espiritual.

A partir do ano de 1306, Egídio se restringe a cuidar de assuntos relacionados com sua província, assim como questões da Ordem Agostiniana, não permanecendo por muito tempo na cúria papal. Em 1308, Egídio participa como coautor de uma carta para Clemente V, que trata de assunto da Ordem dos Templários²³⁸.

De acordo com o que encontramos no *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Egídio participou da décimo quinto concílio ecumênico, convocado em Viena em 16 de outubro de 1311 pelo papa Clemente V, que tinha por objetivo julgar as obras dos Cavaleiros Templários, além da intenção de condenar publicamente a memória de Bonifácio VIII. Para essa ocasião, Egídio redige o tratado *Contra exempto*, no qual aborda a questão da Ordem dos Templários relacionando com uma discussão mais geral, envolvendo o problema da exceção da legislação dos bispos sobre suas províncias. Esse ponto era relevante para Egídio, por conta da decisão tomada por Clemente V sobre as províncias que faziam parte do arcebispado de Bourges. Em sua argumentação, Egídio não desconsiderou o fato de pertencer a uma ordem mendicante e, portanto, a uma categoria eclesiástica que era exclusiva da legislação episcopal, mas defendia a possibilidade da existência de uma exceção do prelado local, a partir de uma ligação direta com Roma. O que Egídio tenta defender é o direito dos bispos em relação ao controle e investigação sobre assuntos relacionados a ordens isentas, afirmando sua posição como arcebispo, e não apenas como pertencente a uma ordem mendicante.

Ainda durante esse concílio, Egídio se mostra favorável a supressão da Ordem dos Templários, apoiando, principalmente, a solicitação régia. Esse apoio rende a Ordem Agostiniana as casas as quais os Templários possuíam em Bourges. Porém, Egídio se opõe de forma direta a *damnatio memoriae* de Bonifácio VIII.

²³⁷ MARIANI, Ugo. *Ibid.*, 1957.p. 65.

²³⁸ DONATI, Silvia. *Giles de Rome*. In: KILWARDBY, Robert. *A Companion to the Philosophy*. BRILL, 2012. p. 266.

No mesmo ano é solicitado pela ordem Franciscana para redigir um relatório sobre os ensinamentos supostamente heréticos de Pedro Olivi²³⁹. Assim, participa do processo de controle das doutrinas do franciscano, redigindo uma lista de 24 artigos que poderiam ser considerados como errôneos. Esses escritos constituem a escrita definitiva do tratado *De Erroribus philosophorum*, afirmando, porém, que Olivi não poderia ser condenado como herege. Esses últimos tratados demonstram como Egídio continuava redigindo tratados teóricos, mesmo enquanto exercia seus deveres como arcebispo.

Em 1310 declara a intenção de deixar uma soma de dinheiro para, após sua morte, ser entregue para a casa dos Agostinianos em Paris, para apoiar membros da sua ordem nos estudos na Universidade daquela cidade. Outras duas doações são feitas no ano de 1315, com o mesmo intuito. Egídio deixa ainda alguns objetos valiosos para o convento de sua ordem em Roma, e outros para o convento de Bourges. Sua biblioteca é doada para o convento agostiniano em Paris.

Seus últimos atos conhecidos, foram em 1315 quando participa de um sínodo da província bituricense em 1315. Em setembro de 1316 apresenta-se ao novo papa João XXII em Lyon²⁴⁰.

Foram conservados três testamentos de Egídio, todos encontram-se em Paris no Arquivo Nacional (Arch. Nat., s. 3634, doss. 2, respectivamente, n. 1; nn. 2-3; n. 4)²⁴¹. O primeiro é datado de 30 de agosto de 1310 e o segundo de 27 de março de 1315. Ambos referem-se a um terreno que Egídio possuía na província romana de San Martino di Campiano, na diocese de Sovana, que foi adquirido com o dinheiro que recebera após a nomeação como Arcebispo de Bourges. No primeiro testamento, aquele de 1310 o terreno seria destinado ao

²³⁹ O franciscano Pedro Olivi (1248-1298) estudou filosofia e teologia na Universidade de Paris. Em 1282 no Capítulo Geral dos Menores, realizado em Estrasburgo, sua doutrina filosófica e teológica fora acusada de não seguir as determinações da ordem franciscana. O processo envolvia o debate de contraposições doutrinárias entre os franciscanos conventuais e os espirituais. Trinta e quatro das proposições de Olivi foram censuradas, sendo revistas no ano seguinte por uma comissão formada por 7 frades, que tinha por objetivo revisar as ideias de Olivi, dentre as quais 22 delas foram consideradas suspeitas (*Littera de septem sigillis*). SOUZA, José Antônio de C.R. de Souza. A Renúncia do Papa na visão de um Pensador Medieval: Pedro de João Olivi o. Min. (1248-98). *Teocomunicação*. Revista Quadrimestral de Teologia da PUCRS, n. 128. 2000. pp. 303-364.

²⁴⁰ LAJARD F. *op. cit.*, 1888 p. 439.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 438-39.

studio agostiniano em Paris, porém no testamento de 1315 o doava ao irmão de ordem Giovanni de Verdum. No último testamento, de 19 de dezembro de 1316, seus numerosos livros que compunham a biblioteca do palácio do arcebispado de Bourges deveriam ser doados aos Eremitas Agostinianos de Paris. Mas de acordo com Jordanes da Saxônia, Egídio teria deixado os próprios artefatos sacros, parte para o Convento Agostiniano de Bourges e parte para o Convento romano de San Trifone²⁴².

Alguns dias após expressar suas últimas vontades, com cerca de 117 tratados doutriniais escritos²⁴³, falece em 23 de dezembro de 1316 na corte pontifícia, em Avignon.

De acordo com Lajard – que analisa o que é sustentado por Jordanes da Saxônia, Gandolfus e Luigi Torelli²⁴⁴ – o agostiniano morre de “odore di santità”²⁴⁵. A Egídio foi atribuído diversos milagres, como a cura de uma senhora gravemente doente e a cura de vários enfermos²⁴⁶.

Seu corpo é enterrado em 24 de dezembro no convento agostiniano em Avignon, sendo mais tarde transferido para o convento agostiniano em Paris²⁴⁷. Nesse local, Convento *des Grands Augustins*, lhe é dedicado um monumento fúnebre, já citado no início do subcapítulo, com o epitáfio:

*Hic jacet aula morum vitae munditia
Archiphilosophiae Aristotelis perspicacissimus*

²⁴² IORDANI DE SAXONIA, *Liber Vitasfratrum*, a cura di RUDOLPHUS ARBESMANN E WINFRIDUS HÜMPFNER, New York, Cosmopolitan Science&Art service, 1943. Liber II, cap. XXII, col. 237.

²⁴³ ZABALA. Javier Lopez de Goicochea. La Glosa Castellana de *Regimine Principum* (1280) de Egidio Romano La reduccion aristotelica. *Revista Jurídica de la Univesidade Alfonso X el Sábio*.

²⁴⁴ TORELLI, Luigi. *Secoli Agostiniani Overo Historia Generale Del Sagro Ordine Eremitano del Gran Dottore di S. Chiesa, S. Aurelio Agostono Vescovo D'Hiippona*. Bologna, Per Giacomo Monti, vol. V, 1678. p. 3457; IORDANI DE SAXONIA. *Liber Vitasfratrum*, a cura di Rudolphus Arbesmann e Winfridus Hümpfner. New York: Cosmopolitan Science&Art service, 1943. col. 170.

²⁴⁵ O “odore di santità” indica um cheiro agradável, que emana do cadáver, e cuja origem é desconhecida. É considerada pela Igreja, através da difusão de crenças baseadas em literaturas hagiográficas, como um sinal de santidade.

²⁴⁶ LAJARD F., *op. cit.* 1888. p. 437.

²⁴⁷ GANDOLFUS DOMENICUS ANTONIUS. *Dissertatio historica de 200 celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Romae, Buagni, 1704.

Commentator
clavis et doctor theologiae lux in lucem
reducens dubia
Fr Aegidius de Roma
Ord Fr Eremitarum sancti Augustini
Archiepiscopus Bituricensis qui obiit
*Anno Dom MCCCXVI die XXII mensis Decembris*²⁴⁸.

As linhas precedentes tiveram como objetivo não apenas apresentar uma breve biografia, mas também o desenvolvimento do pensamento teórico egidiano, desde seus primeiros escritos, ainda na fase de instrução universitária, até seu reconhecimento por parte da sociedade letrada medieval.

Se observarmos o teor de seus escritos com a contextualização de sua vivência, podemos notar dois momentos distintos em sua carreira. A primeira está relacionada com sua carreira universitária, e com as exigências e acontecimentos ligados ao mundo acadêmico, que repercute em sua epistemologia do conhecimento existente na instituição, e consequentemente, no caso egidiano, na tentativa de contestar paradigmas interpretativos sobre os temas abordados na Universidade. Nessa fase, na qual Egídio busca alterar os paradigmas precedentes, de acordo com seus estudos e análises das obras aristotélicas, percebemos que o mesmo acaba por ser limitado por um concílio, formado não apenas por Tempier, mas por alguns mestres da Universidade de Paris. Suas ideias são barradas, seja pela disputa existente com Henrique de Gand, seja por uma tentativa de Tempier de condenar as doutrinas do Aquinate através de Egídio, ou pelo receio que alguns membros da Universidade tinham do “averroísmo” radical. Em qualquer um dos casos, o que percebemos são amarras no pensamento egidiano, pelas doutrinas que este não poderia contestar – ou mesmo ler em público ou privado, como está nas condenações de Tempier. O fato de sua expulsão da universidade, o liberta dessas amarras, tornando possível que Egídio escrevesse sobre qualquer assunto. Este, porém, era um frade, agostiniano, e principalmente defensor da teoria

²⁴⁸ Encontramos essa inscrição na introdução do livro: *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception. A Study of the De formatione corporis humani in utero* de Anthony Hewson, 1975. Em tradução livre, lemos: Aqui se encontra Egídio Romano da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. Morada principesca das virtudes e das purezas da vida. Mais exigente comentador da filosofia incomparável de Aristóteles. Chave e professor de teologia. Uma luz para as dificuldades. Arcebispo de Bourges, que morreu em 22 de dezembro de 1316. HEWSON, Anthony M. *op. cit.* 1975, p. 22.

hierocrática – que é defendida, mesmo quando um tratado é encomendado por um monarca e, portanto, tenha um cunho político.

O segundo momento da carreira egidiana, além da sua atuação na Ordem, refere-se aos tratados de cunho político e a importância que estes tiveram na época, em termos culturais e sociais. Egídio se impõe como um autor efetivo nas disputas existentes em seu tempo. Assim como na época de universitário, Egídio se portava como um comentador de Aristóteles e das *Sentenças* (não que tenha se limitado a isso, como vimos), no final do século XIII, no início do XIV, podemos observar um Egídio atuante de forma direta, inserido em um contexto diferenciado, de teólogo e arcebispo. Na disputa entre poder temporal e espiritual, protagonizada nesse século por Bonifácio VIII e Felipe IV, o Belo, da França, Egídio reafirma de forma mais clara e objetiva ser um defensor da hierocracia. Seu *De ecclesiastica potestate*, pode ser considerado como uma das principais obras da defesa da *plenitudo potestatis* do papa referente não apenas ao âmbito temporal, mas, como veremos, principalmente referente ao poder que o papa possui dentro da própria instituição eclesiástica. Esse tratado demonstra de forma clara a intenção que o autor possuía de realizar um tratado que auxiliasse na disciplina de toda a comunidade cristã, mas também na importância da organização do corpo eclesiástico, que tem como membro superior e incontestável a figura do papa.

CAPÍTULO II

Os séculos XIII e XIV

Na história da Baixa Idade Média Ocidental, principalmente a partir do século XIII, podemos identificar duas principais características que ocasionam transformações nos séculos seguintes: a situação vivida pela Instituição Católica, presenciando a existência de dois papas vivos – um resignado e outro em exercício; e as disputas entre poder temporal e espiritual – que não era de fato novidade, mas que nesse momento, antes do Império, temos a instituição do *regnum* almejando uma supremacia local. Esses dois fatores em conjunto irão auxiliar em mudanças que serão fundamentais na crise a qual a Instituição Eclesiástica irá enfrentar na tentativa de defender sua universalidade, frente ao poder temporal e até mesmo frente aos opositores da *potesta* papal, emergidos na própria Igreja.

O contraste existente entre o primeiro e o último papa do século XIII pode ser observado por meio das transformações ocorridas no decorrer deste século. Analisando os dois pontificados, podemos perceber que suas tendências possuíam objetivos parecidos, principalmente no que concerne ao fortalecimento da plenitude papal. Mas enquanto Inocêncio III (1198-1216), com sua linha política, obteve grande sucesso, sendo até hoje considerado um

dos principais nomes de importância para o papado no medievo, Bonifácio VIII (1294-1303) acaba, de certa forma, por auxiliar na antecipação do falimento da ideia de universalidade da Instituição Católica, seja por meio de sua política rígida, seja pelos acontecimentos históricos que precederam e acompanharam seu pontificado.

A primeira característica que podemos indicar em reação ao pontificado de Bonifácio VIII, e as consequências que esse papado trouxe para a futura crise na Instituição Católica, desenvolve-se a partir de sua eleição, ou mais precisamente, na conjuntura como este fora eleito, após a resignação de Celestino V, que abre precedentes para a contestação de sua legitimidade, inicialmente através de vários setores do meio eclesiástico e universitário e mais tarde do âmbito laico. Além disso, sua política pretensiosa, descrita por muitos historiadores especialistas na história dos papas, como arrogante²⁴⁹, auxilia na intensificação do questionamento teórico sobre a plenitude do poder do papa no âmbito interno à Igreja, assim como na hierarquia existente na mesma instituição.

A segunda característica refere-se às diversas disputas ocorridas entre os detentores do poder temporal e espiritual. Uma das principais características desses embates pela reivindicação de um poder de caráter universal consiste na rica produção de argumentações teóricas, que visam defender determinada esfera de poder. Na busca de formular um programa de pensamento que defende a prioridade do poder eclesiástico frente ao secular, os teóricos ligados à Instituição Eclesiástica elaboram, gradualmente, uma teoria eclesiológica política – conhecida como hierocracia²⁵⁰.

Encontramos no pensamento relativo ao governo da Instituição Eclesiástica no Ocidente Medieval um posicionamento determinado no que diz respeito às relações entre os poderes espirituais e temporais. Esse pensamento, que fora construído de forma gradual e ao longo de séculos, constituía uma escola de pensamento eclesiológico-político que designamos

²⁴⁹ SCHIMMELPFENNIG, Bernhard. *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento*. Viela. 2006: Roma. p. 216.

²⁵⁰ SOUZA, J. A. de C. R. *O reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. EDIPUCRS, Porto Alegre. 1995.; DVORNIK, Francis. *Byzance et la primauté romaine*. Paris, 1964.; SOUZA, José Antônio de. O pensamento gelasiano a respeito das relações entre Igreja e o Império Romano Cristão. *Leopoldianum*, n. 31, 1984. p. 15-41; BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

como hierocracia ou escola hierocrática²⁵¹. De fato, o termo hierocracia não é encontrado nas fontes. M. Macarrone, historiador italiano que analisa a história da Igreja no período da Baixa Idade Média, afirma que o termo *potesta directa* pode ser considerado como o mais correto para a designação desse pensamento, uma vez que o termo era utilizado no século XVI²⁵².

Para maior compreensão do conceito, salientamos que os defensores dessa teoria irão alimentar-se de escritos, que remontam ao século V, influenciados pela ideia de que o papa, enquanto sucessor legítimo de São Pedro, possuía o direito e o dever de governar a sociedade de fiéis. Essa tese, formulada inicialmente pelo papa Leão I (440-461) auxiliará na construção desse pensamento. Leão I parte do princípio que o pontífice seria o sucessor legítimo de todos os poderes e funções que Jesus delegou a Pedro. Em outras palavras, de acordo com Leão I, o sumo pontífice deveria prosseguir com possuidor dos mesmos poderes que Jesus havia confiado a Pedro. Essa tese está relacionada com o Novo Testamento (Mateus 16:18). Por meio da interpretação dessa passagem, Jesus teria fundado de forma simultânea uma sociedade de natureza particular e um governo correspondente a essa sociedade²⁵³.

Como governante dessa sociedade, portanto, o pontífice deveria guiar essa comunidade que lhe fora confiada, além disso, havia a preocupação na hierarquização e separação das funções, que auxiliaria na ordem e bom funcionamento dessa sociedade.

Em fins do século V, o Papa Gelásio I (492-96), escreve uma epístola destinada ao Imperador Bizantino Anastácio I (491-518), que objetiva a definição dos campos de atuação dos poderes temporal e espiritual²⁵⁴. O Contexto da escrita, de fato, é totalmente

²⁵¹ BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 13

²⁵² MACARRONE, M. *Potesta directa e Potesta Indirecta nei teologi del XII e XIII secolo*. In: *Sacerdozio e Regno: da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Miscellanea Historiae Pontificiae*, Vol. XVIII. Pontificia Università Gregoriana. Roma. 1954. p. 27.

²⁵³ ULLMANN, W. *Il pensiero politico del medioevo*. trad. it. de R. Laurretta. Editori Laterza: Bari, 1984. Ullmann defende ainda que esse pensamento representa um fato único na história da sociedade e da instituição política, pois nunca antes ocorrera de se fundar de forma deliberada uma sociedade, instituindo simultaneamente uma forma de governo para tal sociedade. p. 20.

²⁵⁴ “A presunção humana pode erguer a cabeça contra os estatutos divinos, mas o pretensioso jamais vencera. E até seria admissível desejar aos adversários que sua ambição lhes caísse em cima com mais violência desde quando causasse prejuízo a religião. Eu suplico, por conseguinte, a tua piedade, a fim de não condenares pela arrogância um dever de interesse divino. Não se digas mais que um príncipe romano considera ultraje dizer a

diferente do encontrado na Baixa Idade Média, porém sabemos que estes argumentos serão reciclados e reutilizados na afirmação da superioridade do poder espiritual frente ao temporal. No contexto de produção dessa epístola, observamos a existência de uma concepção romano-bizantina de uma soberania única, que possui poderes sacerdotais dentro do âmbito do poder político imperial. A epístola opõe-se a essa posição, sugerindo, assim, a divisão em dois poderes – *sacerdotium* e *regnum* – sendo legado ao papa a *auctoritas* e ao imperador e aos reis a *potesta*, além da subordinação do *regno* ao *sacerdotium*, por meio da argumentação da superioridade da função sacerdotal, uma vez que este possuía uma responsabilidade de caráter transcendental. Nesta carta Gelásio afirma a superioridade do poder espiritual sobre o temporal, ao delegar ao papa, responsável pela salvação humana no caráter transcendental, a *auctoritas*, enquanto o imperador e os reis detêm a *potesta*. Essas duas esferas, para Gelásio, encontram-se separadas, e uma não pode interferir no âmbito da outra, fora em condições específicas²⁵⁵. Assim, além da separação entre os dois poderes, encontramos também a distinção entre as funções desses poderes no âmbito do temporal e espiritual²⁵⁶.

As principais teses encontradas nessa epístola, e que referem-se a separação dos dois poderes, serão largamente utilizadas durante o período da Baixa Idade Média para a construção e desenvolvimento da teoria hierocrática, que irá permear a teoria política e o embate entre os dois poderes durante esse período do medieval ocidental. Assim, já no século V observamos a necessidade de criação de uma teoria de separação dos poderes, sendo que esta epístola do papa Gelásio I determina oficialmente o campo de atuação da dualidade dos poderes temporal e espiritual. Esse documento estabelece teorias que serão utilizadas durante

verdade. Augusto imperador, são principalmente dois os poderes através dos quais se governa o mundo: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Destes dois, e mais grave o peso dos sacerdotes, pois estes deverão prestar contas na ocasião do julgamento divino, inclusive pelos próprios reis da humanidade. Com efeito, no que se refere a administração dos sacramentos e a disposição das coisas sagradas, reconhece que debes submeter-se a sua orientação e não seres tu quem deva governá-lo, e assim nas coisas da religião debes submeter-se ao seu julgamento e não querer que eles se submetam ao teu. Ora, no tocante ao governo da administração publica, os próprios sacerdotes, cientes de que o poder te foi conferido pela vontade divina, obedecem as tuas leis, pois no que se refere as coisas do mundo não lhes agrada seguir orientação diferente”. O trecho epístola foi extraído da obra: SOUZA, J. A. de C.R. *op. cit.*, 1995. p. 85-86.

²⁵⁵ SOUZA, José Antônio de. *op. cit.*, 1984. p. 15-41.

²⁵⁶ Para mais informações ver: SOUZA, José Antônio de. O pensamento gelasiano a respeito das relações entre Igreja e o Império Romano Cristão. *Leopoldianum*, n. 31, 1984.

toda a Idade Media para definir a esfera de atuação de cada um desses poderes.

Destarte, mesmo que nesta carta tenham sido estabelecidas as esferas de atuação dos dois poderes, percebemos que ao longo da Idade Media, a instituição eclesiástica passa a interferir de forma cada vez mais forte em assuntos que dizem respeito ao poder temporal.

Além da definição e separação das duas esferas de poder e da função que Cristo delegou a Pedro, que remontam do século V, outros teóricos são acolhidos e adaptados, durante a Baixa Idade Média, auxiliando na construção dessa teoria. Assim, além de Gelásio e da tese de Leão I, alusões as alegorias do poder das chaves, do sol e da lua, dos dois gládios, assim como o documento da *Donatio Constantini* serão continuamente referidas durante o período em questão, sendo constantemente utilizadas com o intuito de afirmar a supremacia pontifícia frente a todos os âmbitos de poderes.

No século XII, fortalece-se a ideia de que, além da necessária separação dos âmbitos dos dois poderes, existe uma superioridade do sacerdócio frente ao poder temporal. Essa afirmação se dá tanto pela ideia de que é o sacerdócio que consagra o reino temporal, quanto pela maior dignidade que o poder espiritual possui quando comparado com o temporal²⁵⁷.

Esse pensamento desenvolve-se auxiliado pelos argumentos de Hugo de São Vitor, que utiliza, junto a ideia da consagração do poder temporal pelo poder espiritual, o argumento de que o sacerdote possui o ofício de julgar as almas, poder exercitado sobre qualquer fiel, e, portanto, também sobre o soberano temporal, como argumentos para demonstrar a superioridade de uma *potesta* sobre a outra. Descrito por Arquillièrre como o verdadeiro padre da doutrina hierocrática²⁵⁸, na segunda parte do segundo livro do *De Sacramentis Christianae fidei*, o Vitorino apresenta a ideia da unidade da Igreja, e dos dois poderes que a constituem, afirmando que esses são distintos e paralelos um ao outro, sendo,

²⁵⁷ MACARRONE, M. *op. cit.*, 1954. p. 29.

²⁵⁸ ARQUILLIÈRE, H. X. *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De Regimine Christiano* (1301-1302). Étude des sources et édition critique. Paris, 1926. p. 71.

porém o espiritual mais importante que o temporal por ser mais digno²⁵⁹. Nesse momento, nota-se o desenvolvimento tradicional da doutrina dualística gelasiana, sendo que Hugo de São Vitor insiste na ideia da dignidade superior do sacerdócio, demonstrada por meio da consagração do rei por parte do *potesta* espiritual²⁶⁰. O autor exalta a consagração, necessária para que o soberano seja considerado como tal, porém não afirma que a *potesta terrena* está em poder da eclesía e que é transmitida para o rei mediante o ato de consagração²⁶¹. Nesse sentindo, embora encontremos em vários autores que defendem a hierocracia a citação do texto do Vitorino, esse não atribui ao poder espiritual a posse do poder terreno e a concessão deste aos governantes temporais por meio da consagração²⁶².

Assim como Hugo de São Vitor, o tratado *De considerationes* (1153), de Bernardo de Claraval, é incorporado pela teoria hierocrática, principalmente na passagem que refere-se a posse das duas espadas por parte da Igreja, simbolizada pela passagem Bíblica Lucas XXII, 38²⁶³. Sobre esse tema, o cardeal austríaco M. Stickler afirma que ainda nessa passagem de Bernardo, as duas espadas referenciadas não representam os dois poderes, mas sim as duas formas de jurisdições coercitivas:

qui, sotto la figura della spada non si tratta del potere ecclesiastico e civile, ma della doppia forma di coazione, di giurisdizione coattiva, la spirituale e la materiale, del-intervento armato a nome della stessa Chiesa e com sua propria autorità. Si tratta dunque

²⁵⁹ Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit. HUGONIS DE S. VICTORE. *De Sacramentis Christianae fidei*, II, II, cap. 4 (PL 176 417 C).

²⁶⁰ Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituire habet ut sit, et iudicare habet si bona non fuerit. HUGONIS DE S. VICTORE. *De Sacramentis Christianae fidei*. II, II, cap. 4 (PL 176 417 C-D)

²⁶¹ Unde in ecclesia adhuc sacerdotalis dignitas potestatem regalem consecrat, et sancticans per benedictionem et formans per institutionem. Si ergo, ut dicit Apostolus, qui benedict maior est, et minor qui benedictur, constat absque omni dubitatione quod terrena potestas, quae a spiritualis benedictionem accipit, iure inferior existimetur. HUGONIS DE S. VICTORE. *De Sacramentis Christianae fidei*. II, II, cap. 4 (PL 176 417 D)

²⁶² MACARRONE, M. *op. cit.*, 1954. p.29-31.

²⁶³ Uterque ergo ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius et temporalis, sed is quidem pro ecclesia, ille vero et ab ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manus, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris. SANCTI BERNARDI. *De consideratione*. IV, cap. 3 (PL 182 776 C)

della esposizione sostanziale, per quanto incidentale e di soluzione del suo tempo da parte degli uomini devoti alla Chiesa²⁶⁴.

Além dos dois teóricos citados, o papa Inocêncio III (1198-1216) foi um dos principais personagens que auxiliaram no fortalecimento da teoria hierocrática e a relação entre os dois poderes. Em uma decretal chamada *Solitae* endereçada para o Imperador Aleixo III (1295-1203) – que afirmava a superioridade do poder imperial sob o sacerdotal, baseando-se na 1ª Epístola de São Pedro - Inocêncio III afirma, inspirando-se nas contribuições de Hugo de São Victor, a superioridade da função espiritual, dos ministros e em especial do Papa, por estes possuírem uma função que tem por finalidade um caráter transcendental.

Além das contribuições teóricas, Inocêncio III estabelece a possibilidade da interferência do pontífice tanto no julgamento do caráter e da capacidade do candidato eleito para o trono imperial, quanto em questões relativas à própria eleição imperial. Com isso, torna-se ainda mais nítida a superioridade do poder espiritual sobre o temporal, uma vez que é estabelecido que, em caso de desacordo em uma eleição imperial, o pontífice poderia favorecer a favor de um deles, já que o escolhido seria por ele consagrado, ungido e coroado imperador.

Em uma outra decretal, a *Novit Ille*, Inocêncio III amplia a esfera de participação e influência sobre o poder imperial. Nesta, ele afirma que uma das atribuições da autoridade pontifícia consiste em encaminhar a humanidade para a salvação, mas, se necessário, castigar e corrigir os vícios e pecados cometidos pelos homens. A finalidade da instituição eclesiástica, e, sobretudo do sumo pontífice, é auxiliar os membros que formam a cristandade latina, encaminhando-os para alcançar a redenção transcendental. Considerando essa afirmação, mesmo que o Imperador seja detentor do poder de caráter temporal, também é um dos membros dessa cristandade, estando, portanto, também submetido ao poder eclesiástico, e ao Papa:

²⁶⁴ STICKLER, A. M. *Il gladius negli atti dei concilli e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Claravaux*. Salesianum. n. 13. Torino: 1951. p. 443.

Se considerarmos, portanto, que na *Societas Christiana* qualquer delito, em princípio, era um pecado, ao menos teoricamente, esta e a decretal anterior [...] conferiam ao Sumo Pontífice uma *plenitudo potestatis* tanto na esfera espiritual quanto na temporal. Noutras palavras, o Pontífice Romano, possuindo uma autoridade regular para julgar os pecadores e os pecados que estes cometeram, no fundo de modo implícito estava insinuando ter competência para interferir na esfera secular quando lhe parecesse que covinha fazê-lo em proveito da política papal. Em termos efetivos-práticos, bastava então que o Papa tivesse prestígio e força política para de fato exercer uma suserania sobre a Cristandade Latina²⁶⁵.

Esses argumentos serão utilizados no medievo ocidental como base estrutural para a formação da teoria hierocrata, que afirma a superioridade do poder espiritual frente ao temporal²⁶⁶, gerando, assim uma vasta literatura que interpreta a relação entre os dois poderes, assim como a subordinação das funções de cada uma delas. Na Baixa Idade Média os defensores da teoria hierocrata, inspirados tanto na questão da separação das duas esferas de poder quanto na função que Cristo delegou a Pedro, ampliam explicitamente a esfera de mandato, defendendo a ideia segundo a qual o papa, sendo vigário de Cristo, herdeiro e sucessor de São Pedro, possui poder universal sobre a cristandade latina em todos os aspectos, sendo, portanto, “monarca do mundo” *de iure et de facto*²⁶⁷.

Assim, encontramos no século XIII uma fase referida como de formação, mesmo com um desenvolvimento descontínuo, da teoria hierocrática, sendo que é na segunda metade desse século que as vozes que defendem a ideia da *potesta directa* passam a ser mais frequentes e diretas em seu objetivo²⁶⁸.

Encontramos no Comentário que Tomás de Aquino realiza das Sentenças de Pedro Lombardo referências a doutrina dos dois poderes. Aquino afirma que ambos os poderes

²⁶⁵ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 20

²⁶⁶ DVORNIK, Francis. *op. cit.*, 1964. p. 52 .

²⁶⁷ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 14.

²⁶⁸ MACARRONE, M. *op. cit.*, 1954. p. 38.

são provenientes do poder divino, e que o poder secular está submetido ao poder espirituais em relação às questões especificadas e ordenadas por Deus, ou seja, àquelas relativas à salvação da alma. Quando, portanto, o assunto relaciona-se com essas questões, deve-se, antes de obedecer a autoridade temporal, a obediência ao poder espiritual. Mesmo seguindo a ideia da dualidade gelasiana, Tomás afirma, de forma cautelosa, pertencer ao Papa os dois poderes, por ser vigário de Cristo, que possuía dignidade sacerdotal – segundo a ordem de Melquisedeque – e real²⁶⁹.

Além das Sentenças, no tratado *De Regimine Principum*, Tomás afirma, mesmo que de forma implícita, a submissão do governante, mesmo em relação a questões temporais, ao Papa, que é relacionado com Jesus, verdadeiro rei terreno. No texto, percebe-se que o exercício do poder terreno não é realizado pelo Sumo Pontífice, afirmando, assim, a necessária distinção dos dois poderes²⁷⁰. Em ambos os textos, percebemos traços que afirmam além da subordinação de um poder sobre o outro a posse de ambos os poderes pelo Papa, vigário de Cristo, mesmo que esse não realize de fato algum exercício de poder temporal. Nesse sentido, o Aquinate, de forma cautelosa, perpassa a questão da *potesta directa*, sem, porém, entrar na discussão da questão eclesiológica²⁷¹.

O desenvolvimento da posse da *potesta* temporal pelo Papa se dá de forma definitiva em São Boaventura²⁷². Este auxilia na teoria hierocrática com a ideia, colhida do

²⁶⁹ Potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent [...] Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas jungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. S. Tommaso D'Aquino. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. Volume 4. Edizioni Studio Domenicano. Bologna. 2001. p. 1105.

²⁷⁰ A fim de ficar o espiritual distinto do terreno, foi, portanto, cometido o ministério deste reino não a reis terrenos, mas a sacerdotes e, principalmente, ao Sumo Sacerdote, sucessor de Pedro, Vigário de Cristo, o Romano Pontífice, a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos, como ao próprio Senhor Jesus Cristo. Assim, pois, como já foi dito, a ele, a quem pertence o cuidado do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, a ser dirigidos por seu comando. TOMÁS DE AQUINO. *De Regno*. trad. de Francisco Benjamin de Souza Neto, Editora Vozes, Petrópolis, 1997. pp. 164-65.

²⁷¹ MACARRONE, M. *op. cit.*, 1954. p. 37-40.

²⁷² S. BONAVENTURA. *Opera Omnia*. Quaracchi: studio et cura pp. Collegii. Vo. V, 1891. q. IV, art 3. pp. 193-96.

comentário que Avicena realiza do tratado *Metafísica* de Aristóteles, de que a sociedade humana deve ser conduzida por uma só pessoa, o Papa, pois entre os homens, este que possui a maior dignidade²⁷³. Macarrone afirma que Boaventura contribui na composição dessa teoria ao realizar uma concepção metafísica da sociedade humana²⁷⁴.

Assim, no século XIII-XIV novos elementos são incorporados no pensamento desses autores e demais autores, surgindo interpretações carregadas de questões que auxiliam na formação da teoria hierocrática. Nesse sentido o próprio Egídio – além de outros teóricos do século XIV – baseiam-se não necessariamente no pensamento de Gelásio ou Hugo de São Vitor, mas sim em comentários e reinterpretações dos textos desses autores. Esses comentários chegam com sua ideia original alterada, contendo, portanto, traços da ideia de uma *potesta* direta do papa sobre o temporal²⁷⁵.

É importante salientar que não consideramos que os teóricos hierocratas do século XIV, principalmente quando nos referimos a Egídio, pretendem transformar o papa em um governante de questões temporais. Egídio sustenta que o papa possui ambas as espadas de forma superior, quando comparado com o governante temporal, sendo que a espada espiritual é utilizada pelo Sumo pontífice de forma direta, enquanto a material está sob sua disposição²⁷⁶. A superioridade da dignidade do papa está justamente na questão de que este, mesmo tendo posse da espada material não exerce esse poder, intervindo apenas como uma forma de direcionamento, objetivando o bem da cristandade.

Em nosso entendimento, Egídio utiliza-se de pensadores que abordam o tema dos dois poderes e interpreta de acordo com a necessidade histórica de sua época de escrita, afirmando assim um poder papal que não implica necessariamente uma reivindicação pela soberania temporal de forma completa, mas uma autoridade espiritual que apresenta

²⁷³ RIVIÈRE, Jean. *Le problème de l'église et de l'État au temps de Philippe le Bel: étude de théologie positive*. Spicilegium sacrum lovaniense. Louvain: Paris, 1926. p. 51.

²⁷⁴ MACARRONE, M. *op. cit.*, 1954. pp. 27-47.

²⁷⁵ M. Macarrone afirma que a segunda parte do segundo livro do *De sacramentis*, por exemplo, não ganhou tanta atenção entre seus contemporâneos, mas somente mais tarde, sendo usado constantemente pelos autores do século XIV que defendiam a teoria hierocrática. MACARRONE, M. *op. cit.*, 1954. pp. 27-47.

²⁷⁶ EGIDIO ROMANO. *IL POTERE DELLA CHIESA*. Città Nuova. Roma: 2000. p. 89.

consequências no temporal.

No século XIII, o conflito entre Bonifácio VIII e o rei Eduardo I da Inglaterra e, principalmente, Felipe IV de França, iniciado por questões da taxaço do clero para o financiamento da guerra na qual os dois reinos estavam envolvidos, acaba por expor uma rígida política papal na tentativa da defesa da plenitude do poder do sumo pontífice frente ao âmbito temporal, sendo, portanto um dos exemplos da necessidade dessa produção textual em defesa do poder espiritual. O conflito, porém acaba por exceder os debates teóricos, chegando a conflitos físicos.

2.1 DO PAPA ANGÉLICO A ELEIÇÃO DE BONIFÁCIO VIII

Para entendermos a crise a qual a Instituição Eclesiástica irá passar nesse século, pensamos ser necessário abordar inicialmente os problemas que a mesma vivia durante o período.

O Papa Nicolau IV, primeiro padre franciscano a ascender ao Trono Pontifício, falece em 4 de abril de 1292. Posteriormente as devidas celebrações fúnebres, reúnem-se se o conclave para eleger o próximo pontífice. Esse conclave, porém, se demonstra curiosamente diferenciado dos demais, uma vez que a Sede de Pedro permanece vaga até 5 de julho de 1294, aproximadamente dois anos²⁷⁷.

Antes de iniciarmos a análise contextual desse acontecimento, é importante apontar que as pesquisas mais recentes sobre a eleição de Celestino V concentram-se em redimensionar a questão acética e eremita de Pedro Morrone, propondo duas linhas que problematizam a questão: de um lado uma eleição pontifical de caráter quase sobrenatural; e por outro uma historização do evento, centrando os objetivos políticos de Carlos II de Anjou, e sua participação ativa no pontificado de Celestino²⁷⁸.

²⁷⁷ SOUZA. José Antônio de C. R. de. A Eleição de Celestino V e crise da Igreja no final do Século XIII. In: *Veritas*, 155, 1994, p. 483.

²⁷⁸ Os estudos Celestinianos tiveram nos últimos vinte anos uma grande expansão, graças a convênio celestiniano que ocorre praticamente todo o ano na Cidade de Aquila, na ocasião da Festa da *Perdonanza*, organizada pela

O conclave inicia-se de fato em 4 de abril de 1292 em Savelli. No momento do início do conclave o Colégio Cardinalício contava com doze cardeais, porém durante o conclave um deles falece²⁷⁹. Podemos destacar duas famílias romanas rivais, que pretendiam ocupar a Sede: os Colonna e os Orsini. Essas duas famílias, e seus respectivos partidários – dentre os onze cardeais, cinco deles eram apartidários, incluindo Benedetto Caetani, oriundo de uma pequena nobilidade, o que formava um relativo equilíbrio numérico – disputavam entre si a ascendência de um de seus membros ao Trono de Pedro. Os Orsini contavam com dois cardeais, e tinham como objetivo o fortalecimento da política para o favorecimento do reino de França, no sul da Itália. Os Colonna, por sua vez, que também contava com dois membros no Colégio Cardinalício, defendiam a campanha aragonesa na Sicília.

Salientamos que o papa Alexandro III –Rolando Bandinelli – (1159-81), renomado decretista, durante seu refúgio na França, local considerado por ele mais seguro, no período do cisma provocado pelo imperador Frederico Barbarossa²⁸⁰, estabelece e aperfeiçoa a bula *In nomine Domini*, proclamada no Sínodo romano em abril de 1059, durante o pontificado do papa Nicolau II (1089-61), que regulamentava a eleição papal, estabelecendo como únicos eleitores do Papa os cardeais²⁸¹. No III concílio de Latrão, em 1179, que foi o XI concílio ecumênico, Alexandre III estabelece várias normas disciplinares, dentre elas dedica-se uma maior importância para às questões que haviam favorecido o cisma ocorrido em 1159, estabelecendo novas normas para a eleição papal, afirmando que na falta da unanimidade dos votos dos participantes do conclave, devia-se considerar aquele que obtivesse 2/3 dos votos

seção histórica do Centro Celestiniano. Esse desenvolvimento das pesquisas relativas a Celestino, priorizam uma análise sistemática dos problemas históricos relativos ao santo, suas ações, e fontes de contemporâneos que enriquece os estudiosos do tema a compreender de uma forma diferente a história da vida e pontificado do Santo.

²⁷⁹ Eram eles: Malabranca Orsini (Decano do Colégio Cardinalício), Matteo Rosso Orsini, Napoleão Orsini, Pedro Colonna, João Colona, Gerardo Bianchi, Giovanni Boccamazza, Matteo d'Acquasparta (Penitenciário-mór), Benedetto Caetani, Hugues Aycelin de Billom, Pietro Peregrino (protodiácono) e Jean Cholet, que falece em 2 de agosto de 1293.

²⁸⁰ Para mais informações sobre o tema, vide: SCHATZ, K. Storia dei concili. La Chiesa nei suoi punti focali. EDB, Bologna: 1999, p. 100.

²⁸¹ Por conseguinte, apoiando-nos nas autoridades dos nossos predecessores e na de outros sumos pontífices, decretamos e estabelecemos o seguinte: quando o bispo desta Igreja romana universal vier a falecer, os cardeais bispos decidam entre si, com a devida atenção, chamando posteriormente os cardeais presbíteros, e igualmente se associem aos outros membros do clero e ao povo, com vista a proceder a uma nova eleição, evitando assim que a triste moléstia da venalidade não tenha oportunidade de se perpetuar. In: RUST, Leandro. Colunas de São Pedro: política papal da Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011, p. PROCURAR PÁGINA

como legítimo eleito – norma que ainda hoje está em vigor²⁸².

Esse embate entre cardeais impossibilita que algum candidato obtivesse os 2/3 de votos necessários para a eleição do novo pontífice, como determinava a legislação canônica²⁸³, uma vez que quatro cardeais apoiavam Napoleão e Mateus Orsini e quatro cardeais apoiavam os Pedro e Tiago Colonna²⁸⁴.

Após dez dias de votação, nenhum candidato consegue uma proximidade dos votos necessários para a eleição. Em junho, houve novamente outra tentativa, também mal

²⁸² Quantunque siano state emanate dai nostri predecessori non poche e chiare costituzioni per evitare discordie nell'elezione del sommo pontefice, tuttavia spesso per una malvagia e ambiziosa audacia la Chiesa ha sofferto scismi pericolosi. Noi per evitare questo male, col consiglio dei nostri fratelli e l'approvazione del santo concilio, abbiamo deciso di aggiungere una clausola complementare. Stabiliamo quindi che, poichè il nemico non cessa di seminare la zizzania, se non vi è l'unanimità tra i cardinali per la scelta del pontefice, e, pur concordando i due terzi, l'altro terzo non intende accordarsi o presume di eleggere un altro, sia considerato romano pontefice quello che è stato eletto e riconosciuto dai due terzi ... Ciò senza alcun pregiudizio per le costituzioni canoniche e ecclesiastiche, secondo le quali deve prevalere la sentenza della maggioranza, poichè i dubbi che sorgessero potranno essere sottoposti al giudizio dell'autorità superiore. Nella Chiesa Romana invece vi è una situazione particolare, in quanto non può esservi ricorso a un superiore. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. edd. G. ALBERIGO - G.L. DOSSETTI - P.-P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, con la consulenza di H. JEDIN, Bologna: 1991, p. 210, n. 1.

²⁸³ 1. Em nome do Senhor Deus, Jesus Cristo, Nosso Salvador, no ano de 1059 de Sua Encarnação [...] com todos os reverendíssimos arcebispos, bispos, abades, presbíteros e diáconos, o mesmo venerável Pontífice, decretando com autoridade apostólica, disse: 2. [...] Vossas Eminências, diletíssimos bispos e irmãos, conheceis, e, igualmente o sabem os membros de categoria hierárquica inferior quanta adversidade esta Sé Apostólica, a qual por vontade divina sirvo desde a morte de Estevão, nosso predecessor de feliz memória [...] Por isso, que seja do grado de meus irmãos o dever que temos de enfrentar os eventos futuros, com a ajuda de Deus e fazer uma constituição eclesiástica que resista aos males que acaso venham a ocorrer, a fim de que nunca prevaleçam. Por conseguinte, apoiando-nos na autoridade dos nossos predecessores e na de outros Sumos Pontífices, decretamos e estabelecemos o seguinte: 3. Quando o bispo desta Igreja Romana universal vier a falecer, os cardeais bispos decidam entre si, com a atenção devida, chamando outros membros do clero e ao povo, com vista a proceder a uma nova eleição, evitando assim a triste moléstia da venalidade não tenha oportunidade de se perpetrar. 4. Portanto, sejam os varões mais insignes que promovam a eleição do futuro Pontífice, e todos os demais os sigam. E este procedimento eleitoral seja considerado justo e legítimo, visto que observa as regras e os procedimentos de inúmeros Santos Padres e se resume naquela frase do nosso bem-aventurado antecessor Leão, que disse: Nenhum motivo autoriza que se considerem como bispos aquelas pessoas que não foram eleitas clérigos, aclamadas pelo povo e consagradas pelos bispos sufragâneos com a aprovação do Metropolita. Já que a Sé Apostólica está acima de toda a Igreja espalhada pela orbe, e não pode ter nenhuma Metrópolita sobre si própria, não há dúvida de que cardeais bispos desempenham a função de metropolitas, levando o sacerdote eleito ao cume da dignidade apostólica. 5. Escolham-no de entre os seus próprios membros, se encontrarem alguém digno; caso contrário, tomem-no de outra igreja qualquer. [...] 8. Se, concluída a eleição, uma guerra ou qualquer tentativa dos homens se opuser a que o escolhido tome posse da Sé Apostólica, segundo o costume, não obstante isso, o eleito terá toda a autoridade pontifical para dirigir a Santa Igreja Romana, dispondo plenamente das suas prerrogativas, como sabemos que o bem-aventurado Gregório o fez antes da sua consagração. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. pp.42,43.

²⁸⁴ DE BONI. Luís Alberto. *A aventura de um pobre cristão*. In: De Abelardo a Lutero- Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 127.

sucedida. Durante o verão de 1292, eclodia uma epidemia de peste em Roma, causando a morte do cardeal Jean Cholet, em agosto. O restante seria disperso para locais mais seguros, se reunindo apenas no final do outono. Os cardeais não estavam seguindo as regras do Conclave, continuando a exercer sua rotina enquanto o papado estava vago²⁸⁵.

Concomitante a isso, existia a pressão da agitação popular, que almejava não apenas o fim do impasse, mas também um representante forte, que restaurasse a tranquilidade na Urbe. No início do verão, em 1293, os cardeais concordaram em ir para Perúgia, para nova votação, o que não garantiu nenhum resultado²⁸⁶.

Entre 21 e 29 de março de 1294, surge um novo elemento no conclave. O rei de Nápoles, Carlos II de Anjou (1285-1309) chega em Perúgia, junto com seu filho Carlo Martello, reunindo-se com os dois cardeais mais antigos do Colégio, afirmando a necessidade e urgência na eleição do papa. O rei de Nápoles possuía interesses pessoais no fim da vacância papal. Em 7 de dezembro de 1293, Carlos II de Anjou assinara um tratado de paz com Jaime II de Aragão (1285-1327), que deveria por fim a Guerra do Vespro. Esse tratado afirmava o reconhecimento aragonês sobre a ilha da Sicília, tendo em troca o controle da Itália Meridional. Porém, o suserano daquela Ilha era o papa. Para concluir o pacto, seria necessário a assinatura dos cardeais e a aprovação do sumo pontífice, sendo, portanto impossibilitado a firmação do tratado enquanto o trono estivesse vago²⁸⁷. Não revelando aos cardeais os particulares sobre este acordo, esses negam-se em auxiliar Carlo II em seus objetivos²⁸⁸. Não satisfeito com a resposta, Carlo II de Anjou apela para o perigo da vacância do Trono de Pedro para toda a cristandade, e sugere quatro nomes de candidatos que poderiam ocupar o cargo, exortando o cardeal Latino Malabranca, que poderia ser o mais favorável aos objetivos do rei

²⁸⁵ SANTANA, Eliane Veríssimo de. *Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere : a contenção régia por meio das virtudes no tratado De Regimine Principum de Egídio Romano* / Dissertação de Mestrado – Curitiba, 2013. p. 56.

²⁸⁶ SOUZA. José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1994. p. 481-498.

²⁸⁷ NITSCHKE, A. Carlo II d'Angiò, In: *Dizionario Bibliografico degli Italiani*. v. 20. Roma, 1977. p. 231; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1994. p. 483.

²⁸⁸ HERDER, P. *Celestino V* In: *Dizionario Bibliografico degli Italiani*. v. 23. Roma, 1979. pp. 406; HERDER, P. *Celestino V, santo*. In: *Storia dei papi II*. Roma. 2000. pp. 460-72.

de Nápoles²⁸⁹.

É importante salientar que a intervenção de Carlos II de Anjou no conclave violava as regras estabelecidas durante o II Concílio de Leão de 1274, que proibia qualquer intromissão na reunião secreta do Colégio Cardinalício, que deveria eleger o novo papa.

Esse aspecto jurídico é contestado principalmente pelo cardeal Benedetto Caetani, profundo conhecedor de direito canônico. Bartolomeu Fiadoni de Lucca (Tolomeu de Lucca), cronista contemporâneo, refere-se as duras palavras trocadas entre Caetani, forte defensor da autonomia da Igreja, que estava sendo violada pelo soberano, e Carlos II de Anjou²⁹⁰.

Suspeitando que Carlos estaria pressionando o Colégio para eleger um papa que seria seu partidário, interfere e elabora uma crítica afirmando que a eleição de um papa deveria ser livre e sem coerção por parte dos governantes temporais. Além dessas suspeitas, não podemos desconsiderar a possibilidade de que Caetani, ao defender as regras da eleição pontifícia com tanta dedicação, também possuía seus próprios interesses. Até aquele momento Caetani não havia decidido por uma posição particular dentro do Sacro Colégio, esperava não haver mais nenhuma outra possibilidade para poder propor-se como o novo papa²⁹¹.

Após as críticas de Caetani, Carlo II, regressa a Nápoles, mas antes, realiza uma visita a Sulmona, onde encontra em Morrone, o eremita Pedro de Morrone, a quem já conhecia e prezava por seu estilo de vida acético, e que já havia, alguns meses antes, favorecido a ordem fundada por Pedro²⁹². Além disso, o fato da reunião anteriormente ocorrida entre Carlos II, seu filho Carlo Martello e o cardeal Malabranca – que era amigo e devoto de Pedro de

²⁸⁹ MORGHEN, R. Il cardinale Matteo Rosso Orsini e la crisi del pontificato romano alla fine del secolo XIII. In: *Tradizione religiosa nella civiltà dell'Occidente cristiano*. Saggi di storia e di storiografia. Roma, 1979. pp. 109-142.

²⁹⁰ TOLOMEU DA LUCA. *Historia ecclesiastica a nativitate Christi usque ad annum circiter MCCXII*. In: *Rerum Italicarum Scriptores*, 11. Mediolani 1727, col. 1199.

²⁹¹ GOLINELLI, Paolo. A proposito del pontificato di Celestino V. Problemi storici e storiografici. In: FUOCO, Maria Grazia del; PELLEGRINI, Luigi. *Da Celestino V All'Ordo Coelestinorum*. Colacchi. L'Aquila. p. 88.

²⁹² Em 15 de janeiro de 1293, o rei havia concedido um privilégio para o monastério de San Spilito del Morrone, por admiração ao frade Pedro Morrone. HERDER. Peter. *Cölestin V. (1294), Peter vom Morrone*. Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten. Stuttgart 1981. p. 121.

Morrone²⁹³ –, em Perugia, nos dá indícios para pensar a existência prévia da possibilidade de nomeação de Pedro Morrone para ocupar o Trono Pontifício.

A visita de Carlo II e seu filho a Morrone ocorre em 6 de abril de 1294. Durante o encontro, Carlo II lhe dedica uma renda anual de dez onças de ouro, retirada do rendimento régio, para o Monastério de *San Spirito del Morrone*. Essas informações são as que constam no documento oficial, porém, observando tanto o encontro ocorrido em Perugia, como a visita de Carlo II e seu filho a Pedro Morrone e os acontecimentos que sucedem a esses fatos, podemos presumir que Carlo de Anjou tenha alarmado Pedro Morrone quanto a situação da vacância do Trono de Pedro, além da indecisão do Colégio Cardinalício²⁹⁴.

O eremita, preocupado com os relatos que o rei de Nápoles e seu filho o haviam feito, resolve escrever uma carta ao Colégio de Cardeais, solicitando-os que elessem de forma mais breve possível um novo papa²⁹⁵.

De acordo com Stefaneschi (1261-1341)²⁹⁶, que segue de perto a eleição de Pedro Morrone ao Pontificado, e que recolhe liturgias e cerimoniais de pontificados para compor a motivação teórica para a redação da bula do Primeiro Jubileu, afirma em base das informações recolhidas no ambiente papal:

Il Sommo Padre, che abitava le grotte
sulle cime dei monti, avea scritto
a Malabranca, che una notte,
in ginocchio in contemplazione,
avea visto il Signore,
e all'interno del petto gli era sceso
lo Spirito Santo che irraggia le menti,

²⁹³ MORGHEN, R. *op. cit.*, 1979. p. 121.

²⁹⁴ MOSCATI, A. I monasteri di Pietro Celestino. In: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 68. 1956. pp. 91-163.

²⁹⁵ SOUZA. José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1994. p. 484.

²⁹⁶ Stefaneschi Caetani cresce no ambiente da cúria, e havia estudado na Universidade de Paris junto com Egídio Romano, retornando a Roma durante o pontificado de Nicolau IV, seguindo de perto a eleição de Celestino V, sendo, durante o pontificado de Bonifácio VIII, responsável pelo recolhimento de documentos para a redação da bula do Primeiro Jubileu.

ordinando non temer per l'atezza del grado,
 ed ai padri esporre, comme fosser fratelli,
 la Sua volontà, rivelando
 quale immane sventura si sarebbe abbattuta,
 se non s'affrettavano a scegliere un papa,
 che Roma ed il mondo reggesse,
 e l'ira divina sospinta dalla giustizia
 avrebbe infuriato di lì a poco tempo²⁹⁷.

A partir desse relato, podemos pressupor que após o encontro com o rei de Nápoles, Pedro Morrone decide intervir de forma ativa no conclave, enviando uma carta que possuía um tom profético, afirmando os males que poderia ocorrer em uma Igreja sem pontífice a mais de dois anos.

O processo se arrastou para o terceiro verão consecutivo, e alguns dos cardeais resolveram deixar Perúgia, restando apenas seis deles. Em uma reunião final, antes de se dispersarem, o cardeal Malabranca, membro mais antigo do Colégio Cardinalício, relata a carta aos demais cardeais, que encontram a solução do impasse na escolha de um religioso que não pertencesse ao Colégio Cardinalício, sendo Morrone o nome indicado. Ainda de acordo com Stefaneschi, o conteúdo profético da carta, concomitante com a fama do eremita e a morte do irmão do cardeal Napoleão Orsini, devido a peste, acabara por influenciar de forma decisiva na escolha do Sacro Colégio²⁹⁸. Os cardeais mais antigos conheciam Morrone por algumas histórias de milagres que este teria realizado, e concordaram em nomeá-lo como papa. Os demais integrantes do conclave também concordaram, e aqueles que haviam deixado Perúgia foram novamente convocados para dar seu consentimento²⁹⁹.

O nome de Pedro Morrone como futuro papa pode ser considerado como um instrumento ideal para o momento. Indicado por Carlos II e aceito pelos cardeais para fugir, seja ao impasse que se arrastara por mais de dois anos, seja devido ao medo escatológico que a

²⁹⁷ J. STEFANESCHI CAETANI. *Opus metricum*. Ed. F. X. SEPPELT, Monumenta Coelestiniana Quellen zur Geschichte des Papes Coelestin V. In: Paderborn, 1921. p. 64-75. A tradução encontra-se em: GONIELLI, P. *Il papa contadino. Celestino V e il suo tempo*. Firenze, 1996. p. 111.

²⁹⁸ PELLEGRINI, Luigi. *op. cit.*, p. 91.

²⁹⁹ KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *Nova história da Igreja*. Vol. 2. A Idade Média. Petrópolis, Vozes: 1974. v. 2 p. 360.

carta de conteúdo profético causara a escolha de uma figura acética e com fama de santidade, beneditino – e, portanto distante da disputa entre franciscanos e dominicanos, presentes no conclave –, italiano, mas também visto com bons olhos pelo rei de França, correspondia as necessidades do período. Outro fator relevante era a idade do futuro papa. Aos 84 anos, seu pontificado não poderia ter uma longa duração. Talvez por perceber todas essas características, Benedetto Caetani foi o primeiro a concordar com a opção de Morrone, sendo seguido pelos demais cardeais.

Em 05 de julho de 1294, após dois anos e três meses da morte de Nicolau IV, ocorre a eleição de Pedro Morrone³⁰⁰ ao Trono de Pedro, uma eleição “por compromisso”, prática na qual os cardeais delegam o seu poder de eleger o papa ao decano do Colégio, que então era Malabranca³⁰¹. Após a eleição, Mateus d'Acquasparta, primeiro cardeal diácono, anuncia ao povo de Perúgia o nome do eleito.

Em 11 de julho, o documento de nomeação fora redigido e enviado através de cinco prelados e notários papais ao novo papa, junto a uma carta de acompanhamento. Após seis dias de jornada, Morrone fora informado da sua ascensão ao Trono Pontifício. Aceita com relutância o cargo, somente após os enviados afirmarem que a recusa da honra papal seria um pecado mortal.

Podemos pensar que podem ter sido as próprias palavras de Morrone, lidas pelo cardeal Malabranca durante o conclave que convenceu a Malabranca inicialmente, a oportunidade de indicar o ancião Pedro, ou talvez o desejo de responder de forma positiva a espera existente, tanto pela parte da Igreja quanto dos fieis, de um papa evangélico, que fez

³⁰⁰ Nascido em 1220, em Insignia, entra ainda jovem na abadia beneditina de Faifoli, diocese de Benevento, no qual foi abade durante os anos de 1276-79. Passa um período no monte Palleno e depois, após passar três anos e Roma é ordenado sacerdote. Influenciado pelo estilo de vida evangélico dos Espirituais Franciscanos, retira-se para o monte Morrone e Maiaella, nos arredores de Sulmona. No monte Maiaella dá origem a 36 mosteiros, espalhados por 12 dioceses, fundando uma nova congregação, da qual o estatuto foi aprovada por Gregório X, chamada de Os Eremitas de Santo Espírito, mais tarde conhecido como Celestinos. Quando não estava recolhido e seu eremitério, peregrinava pela Itália Meridional, sendo reconhecido por seu estilo de vida piedoso, ascético e caridoso. Falece em 19 de maio de 1296 no Castelo de Fumone em Frosinone. Seu corpo foi sepultado em Ferentino, depois em 1327 foi transportado para Collemaggio, Aquila. Foi canonizado por Clemente V em 5 de maio de 1313.

³⁰¹ MERCATI, A. Il decreto e la lettera dei Cardinali per l'elezione di Celestino V. In: *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*. 48. 1932. pp. 1-16.

com que o decano do Sacro Colégio iniciar a propaganda da escolha de Morrone. Também a ideia de uma santidade de Pedro Morrone possa ter justificado sua eleição. Segundo filósofo José Antônio de Souza, vários podem ter sido o motivo para essa indicação:

O que levou os cardeais a tal decisão é um problema que ainda permanece em aberto. Várias hipóteses podem ser aventadas, sem que haja uma resposta conclusiva a seu respeito: a) Uma solução de compromisso acertada entre eles para por fim nos conflitos políticos que perturbavam a ordem pública no Patrimônio Petrino e a paz na cúpula da Igreja? b) A pressão política exercida pelos reis de Aragão, da França e de Nápoles? c) Anseios por uma reforma da Igreja desejada pelo Alto Clero e preconizada pelo Segundo Concílio de Lião (1274), mas não levadas a termo, por causa de breves pontificados, dado que desde a morte de Gregório X (1271-76), tinham ocupado o Sólido Pontifício, até aquele momento sete papas? d) Expectativas entre os Franciscanos Espirituais e Terciários e pressão sobre os fiéis da parte dos mesmos, quanto à ascensão ao trono de Pedro, de um Papa Angélico, cuja vida se pautasse na pobreza evangélica, na humildade e na santidade, influenciados que estavam pelos escritos de Joaquim de Fiore, Ugo de Digne e Pedro João Olivi?³⁰².

Já historiador italiano Paolo Golinelli afirma que:

La successione degli eventi, alla quale io a differenza di altri intendo dare un senso storico, non lascia dubbi sul un fatto che egli e il figlio [Carlo II de Anjou e seu filho Carlo Martello] furono il promoti di quella scelta, che trovò nei cardinali il sostegno convinto del decano, il domenicano Latino Malabranca, certo spinto da ragioni ideali, ma anche desideroso di portare a termine un'elezione di cui portava più di tutti la responsabilità, quale decano, e forse perché, ormai vecchio e malato, sentiva approssimarsi la morte, che lo raggiunse il 10 di quell'anno³⁰³.

³⁰² SOUZA. José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1994.

³⁰³ PELLEGRINI, Luigi. *op. cit.*, p. 92.

Na época com aproximadamente 84 anos, Morrone escolhe o nome de Celestino V, talvez em alusão ao Papa Celestino III (1191-1198), que havia aprovado a Ordem dos Joaquimitas³⁰⁴.

No dia 19 e 20 de agosto, Carlo II de Anjou e seu filho Carlo Martello encontram-se em Sulmona para prestar homenagem ao novo papa, depositando a coroa em seus pés, dispondo-se a fazer o necessário para a consagração. Enquanto o Colégio esperava, em Perúgia pelo novo Papa, Carlos II convence Celestino a redigir uma carta aos cardeais, informando a dificuldade de deslocação até aquele local, posto o clima quente e as suas condições de saúde, devido a idade avançada, propondo que a coroação fosse realizada na cidade de Aquila, mais próximo de Sulmona³⁰⁵.

Já na cerimônia de coroação, na Igreja de Santa Maria de Collemaggio, o novo papa demonstra uma certa curiosidade. Ao invés de respeitar a tradição cerimonial da época, decide entrar na cidade de Aquila, em 27 de agosto do mesmo ano, por sua própria escolha, cavalcando em um burro, do qual as rédeas eram portadas por Carlos II e seu filho – talvez na intenção de seguir a humildade de Cristo. O Colégio de Cardeais, porém, não vê com bons olhos a quebra da tradição. Tenta-se transferir o local da consagração do novo papa para Rieti, cidade próxima a Aquila e território pontifício, proposta descartada por Celestino. No dia 29 de agosto, na festa da decapitação de São João Batista, santo particularmente venerado por Celestino, na Basílica de S. Maria de Collemaggio, ocorre a consagração de Celestino V como novo papa, sendo que na cavalgada sucessivamente a coroação, fazem-lhe montar em um cavalo branco e adornado, sendo o eremita obrigado a se dobrar a cerimonia tradicional³⁰⁶. Após a cerimônia, Celestino permanece em Collemaggio por aproximadamente um mês.

Intentando manter-se afastado do ambiente da cúria, mas principalmente por incentivo de Carlos II, o qual Celestino se mostra, desde o início de seu pontificado, seu

³⁰⁴ FRUGONI, A. *Celestiniana*. Roma. 1954. pp. 84-89.

³⁰⁵ MERCATI, A. *op. cit.*, 1932. pp. 5-9.

³⁰⁶ Para maiores informações sobre a cerimonia de ascendência ao Trono Pontifício, ver: SCHIMMELPFENNIG. *Papal Coronation*. In: *Dictionary of the Middle Ages*. New York, 1983. v. 3: 602-05;

seguidor, fazendo tudo que o rei o dissesse, transfere a cúria para o Castelo Novo de Nápoles, local próximo onde realizava seu eremitério, mas que também contava com a proteção de Carlos II. Reestruturando o Sacro Colégio, guiado por Carlos II, nomeia, no dia 18 de setembro de 1294, 12 cardeais de uma só vez, sendo sete deles franceses, cinco italianos, três dos quais pertencentes a sua ordem. Bartolomeu da Capua, um laico, é escolhido, evidentemente inspirado por Carlos II, como secretário do papa, responsável pela redação da maioria dos documentos pontifícios³⁰⁷.

Celestino, como papa representa uma antítese, uma vez que interrompe uma série de papas que tinham formação universitária jurídica ou teológica, característica do século XIII, e objetivos políticos, simbolizando uma certa reação monástica a um papado que no último século havia tornado-se uma instituição de caráter jurídico e monárquico. Contrariamente, Morrone possuía apenas a educação necessária para desempenhar as funções de sacerdote. Ele seria o primeiro monge eleito papa. O significado de seu pontificado será mais expressivo pelo o que ele representou, mais do que pelos atos tomados como pontífice: um papa eremita, acético e operador de milagres, que foi eleito para satisfazer as expectativas dos fiéis sobre como um papa deveria ser. A escolha, porém, não dera certo.

O que pretendemos salientar com essa análise do pontificado de Celestino é o fato da proximidade do papa com Carlos II, rei de Nápoles. Sabemos da influência que este tivera no conclave que resultara na eleição de Celestino ao Solo Pontifício. Ora, a escolha de um eremita, que dedicou sua vida ao isolamento e a criação de ordens, auxilia de certa forma na separação do poder eclesiástico em relação ao poder temporal. A partir dessa perspectiva, pensamos num esquema programático que, caso houvesse sucesso, seria decisivo para os interesses do poder temporal, precisamente em um momento histórico em que as monarquias nacionais estavam em fortalecimento. A escolha de um papa que tem como prioridade apenas questões espirituais, uma vez que o mesmo não obtivera formação que o fornecesse aparato teórico político para lidar com as questões temporais, além de que, durante seu breve papado, insiste em continuar com um estilo de vida que beirava o eremitismo, gera como consequência o abandono das questões relativas ao poder temporal fora do âmbito eclesiástico. Um dos

³⁰⁷ PELLEGRINI, Luigi. *op. cit.*, pp. 100-01.

exemplos dessa nossa afirmação, refere-se a vontade de Celestino de escolher a cidade de Aquila para a cerimônia, na vontade de permanecer no território que fazia parte do reino de Nápoles³⁰⁸, além de eleger familiares e pessoas próximas a Carlos II para o Colégio Cardinalício³⁰⁹. O pontificado de Celestino foi um dos poucos que não ocorreram na cidade sagrada de Roma, antecipando assim o Cativo de Avignon, que ocorrerá dez anos após esse papa.

Analisando os cinco meses e nove dias de pontificado de Celestino, podemos observar que só em poucas questões este seguiu uma linha coerente, principalmente em relação ao apoio e expansão dos monastérios e do número de congregações monástica dos Celestinos, fundada desde sua época de eremita e guiada por ele próprio. Sua tentativa é de privilegiar a congregação, e tenta inserir de modo permanente a esta a abadia de Montecassino³¹⁰. Esse fato, mesmo que caracterize uma forma de nepotismo, pode ser considerado como normal para um pontífice, e não seria a principal inconformidade de Celestino com seu atual posto. Outro ponto importante, refere-se a generosidade que este prestou aos Espirituais Franciscanos, principalmente os da região da Toscana, colocando-os sob a proteção de uma comunidade independente, nomeada de Pobres eremitas e Irmãos do papa Celestino, que viviam de acordo com a vida de São Francisco³¹¹.

Em 17 de outubro Celestino acaba por deferir uma concessão que trará mudanças drásticas no pensamento do Colégio Cardinalício. Claramente influenciado por Carlo II, anula o juramento, rompendo a obrigação que os membros do Colégio Cardinalício permanecessem em Nápoles, que no momento servia como Sede Papal, em caso da morte do papa. Excluindo a obrigação do Sacro Colégio em respeito ao cuidado na eleição do próximo papa, Carlos II não apenas se apoderava do papa vivente, mas também do seu sucessor. Essa

³⁰⁸ Pode-se levar em consideração também que a escolha do local, que era contrária a vontade dos cardeais, que preferiam Perugia ou Roma, Celestino tenha escolhido Nápoles pela proximidade com o morro de Morrone, onde, talvez pensara o papa, que poderia se retirar para suas orações quando necessitasse.

³⁰⁹ MIETHKE, Juguer. *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestà papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*. Padova: Editrici Franciscane, 2005. pp. 55,56.

³¹⁰ Essa decisão, como tantas outras realizadas por Celestino, foram anuladas pelo seu predecessor.

³¹¹ BURR, David. *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park, Pennsylvania: State University. Press, 2001. p. 357.

atitude de Celestino, e a excessiva participação de Carlos II em questões pontificais, acaba por gerar uma mudança no pensamento do Colégio Cardinalício, que irá justificar-se na eleição do próximo papa³¹².

O conflito vivido por Celestino pode ser analisado através de duas linhas de pensamento: Uma diz respeito a tomada de consciência do sumo pontífice de não conseguir desenvolver nenhum papel importante a Igreja, sendo apenas um instrumento do rei de Nápoles³¹³. A outra refere-se a decisiva vontade do papa em continuar a sua vida acética, mesmo durante seu pontificado, da mesma forma rigorosa como vivia antes de ser eleito papa.

No Castelo Novo de Nápoles, onde continuava a habitar, mesmo contra a vontade do Colégio de Cardeais, que queriam que Celestino residisse em Roma, solicita a construção de uma cabana de madeira, simples, na qual pretendia dedicar as suas inclinações acéticas, mesmo nos momentos necessários de suas atividades pontificais³¹⁴.

Quando chega o período do jejum das *quattu tempora*, Celestino faz planos de cumprir com os rituais, uma vez que em sua ordem eram extremamente rigorosos, desejando afasta-se completamente dos deveres cotidianos, para cumprir os rituais solitariamente. Durante o período, as eventuais decisões que deveriam ser tomada pelo papa seriam realizadas por uma comissão composta de três cardeais. Matteo Rosso Osiri, decano do Colégio Cardinalício, porém, não aprova essa decisão, frustrando os planos de Celestino. De acordo com Peter Herder, que elaborou uma biografia sobre Celestino V, mais do que sua falta de experiência administrativa, a impossibilidade de continuar com sua antiga forma de vida foi o que o levou a cogitar a ideia de abdicação³¹⁵. Em nossa opinião, esse elemento existe, porém há também a conscientização quase que tardia da parte de Celestino de que este estava sendo manipulado por Carlos II de Anjou. Claro que em nosso pensamento, a influência dos conselheiros do papa, dentre os quais constava Benedetto Caetani, auxiliou na construção da

³¹² CLEMENTE, A. Carlo II d'Angiò e Celestino V all'Aquila. In: *Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di papa Celestino*. L'Aquila 1987.

³¹³ RUSSO, R. *Il secolo di Celestino V. Il papa sequestrato*. Sulmona. 1994. pp. 38-60.

³¹⁴ MIETHKE, Juguer. *op. cit.*, 2005. p. 52.

³¹⁵ HERDER, Peter. *op. cit.*, 1981. p. 126.

ideia de abdicação por parte do papa angélico.

Após esse episódio, Celestino consulta-se com vários especialistas em direito canônico do Colégio Cardinalício, entre eles Benedetto Caetani. Em relação as teorias contemporâneas, os cardeais eram considerados como zeladores do Sumo Pontífice, porém na constituição do *Liber Sextus 1.7.1*³¹⁶ problematiza a questão sobre a livre vontade do papa de tomar decisões, mesmo que esteja em desacordo com o Colégio de Cardeais³¹⁷.

Em 8 de dezembro de 1274 Celestino realiza uma assembleia para anunciar suas intenções. Utilizando da *plenitudo potestate*, promulga, com o consenso do Colégio de Cardeais, uma constituição que afirma a legitimidade da abdicação papal. No dia 13 do mesmo mês, lê perante todo o Colégio o ato de abdicação que, por sua vez, fora redigido por Caetani³¹⁸, renunciando formalmente ao cargo: “Eu Celestino V papa, movido por razões legítimas, espontânea e livremente deixo o Papado e renuncio o cargo, a dignidade, o ônus e a honra”³¹⁹. Celestino solicita aos cardeais que imediatamente preparem o conclave. O último ato de Celestino como papa, foi de restabelecer as regras do conclave de 1274.

Ressaltamos que esta é a única vez na história medieval que um papa abdica por vontade própria, sem ter sido coagido. A memória de Celestino fica ligada a uma figura de

³¹⁶ O decreto de abdicação não fora conservado, porém no *Liber Sextus 1.7.1*, encontramos: Romanus Potififex potest libere papatui renunciare. Quoniam aliqui curiosi, disceptantes de his, quae non multum expediunt, et plura sapere quam oporteat contra doctrinam Apostoli temere appetentes, in dubitationem sollicitam, an Romanus Pontififex, maxime quum se insufficientem agnoscit ad regendam universalem ecclesiam et summi pontificatus onera supportanda, renunciare valeat papatui eiusque onera et honori, deducere mius provide videbantur: Coelestinus Papa quintus praedecessor noster, dum eiusdem ecclesiae regimini praesidebat, volens super hoc haesitationis cuiuslibet materiam amputare, deliberatione habita cum suis fratribus ecclesiae Romanae cardinalibus, de quorum numero tunc eramus, de nostro et ipsorum omnium concordii consilio et assensu auctoritate apostolica statuit et decrevit, Romanum Pontificem posse libere resignare. Nos igitur, ne statutum huiusmodi per temporiscursum oblivioni dari, aut dubitationem eandem in recidivam disceptationem ulterius deduci contigat, ipsum inter constitutiones alias ad perpetuam rei memoriam de fratrum nostrorum consilio duximus redigendum. (972)

³¹⁷ EASTMAN, John. Holy Man of Abruzzi and Limitations of Papal Power. *The Catholic Historical Review*. Volume 91, Number 4, 2005.

³¹⁸ BAUMGARTNER, Frederic. *Behind Locked Doors: A History of the Papal Elections*. Palgrave Macmillan, 2003. p. 45.

³¹⁹ SOUZA. José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1994. p. 486.

continuidade constitucional da Ordem religiosa a qual havia criado³²⁰. Após pouco tempo, por meio do anseio utópico criado em torno de seu pontificado, Celestino passa a ser identificado como *papa angelicus*. Essa ideia se propagou e foi reformulada após sua renúncia, contrapondo-se com a de seu sucessor³²¹.

Após a renúncia de Celestino V, o conclave para a eleição do novo papa ocorre no dia 23 de dezembro de 1294 – respeita-se o período de 10 dias de espera, tal qual era realizado quando um papa falecia – Benedetto Caetani³²², já idoso, e após vários anos em serviço a cúria romana, é eleito papa por unanimidade. Toma por nome Bonifácio VIII, e em termos de formação política e administrativa, pode ser considerado como o oposto do papa precedente. Do ponto de vista formal, uma vez que todos os membros do Sacro Colégio haviam concordado com a eleição de Bonifácio, a escolha ocorrera de forma clara e autêntica, não aparentando efetivamente alguma dúvida sobre a legitimidade tanto da abdicação de Celestino quanto da eleição de Bonifácio, tanto no âmbito eclesiástico, jurídico e teológico³²³.

³²⁰ PELLEGRINI, Luigi. Introdução ao: *Da Celestino V all'Ordo Coelestinorum*. Edição de Maria Grazia del Fuoco e Luigi Pellegrini. Ed.L'Aquila. Libreria Colachi. 2005. p. 10.

³²¹ MIETHKE, Juguer. *op. cit.*, 2005. pp. 53,54.

³²² A data de nascimento de Caetani é incerta, mas acredita-se que possa ser situada no em 1235. Provém de uma família de pequena nobilidade da região da Lombardia – Caetani ou Gaetani – família que inclusive já possuía um papa (Gelasio II). Por parte de mãe esta ligado a casa de *Segni* que já havia dado três papas a Igreja: Inocêncio III, Gregório IX, e Alexandre IV. Em 1260 torna-se canonicato na Catedral de Todi. Provavelmente é durante esse período que inicia seus estudos de forma privada em direito canônico, continuando posteriormente em Spoleto e Perugia. Em 1264-65, encontra-se na Inglaterra como legado do cardeal Ottobono Fieschi, futuro Papa Alexandre V (julho de 1276-agosto de 1276). Estuda direito canônico na Universidade de Bolonha, porém a data de seus estudos é imprecisa, assim como a possibilidade de ter frequentado também a Universidade de Paris. Em 1260 toma o sacerdócio. Em 1276 inicia sua carreira na Cúria papal, destacando-se por ser engajado como advogado consistorial, adquire influencia sob Martinho IV Foi eleito cardeal diácono de San Nicolo in Carcere, pelo papa Martinho IV em 1281. Se destaca na Cúria romana pelo seu domínio de aspectos jurídicos, sendo sempre requisitado para casos diplomatas e estadistas, como no caso da disputa entre Carlos de Napole e Pedro II de Aragão de 1282, e mais tarde, juntamente com Gerardo da Parma, no tratado de Tarascona envolvendo Carlos II de Anjou e Afonso III de Aragão, em 1291. Nesse mesmo ano é promovido a cardeal de San Martino ai Monti, mantendo ainda os outros canonicatos. Ao longo de sua carreira canônica, acaba adquirindo várias posses e propriedades, que através de uma bula de investidura feudal promulgada em 1300, deixando a seu sobrinho Pietro Caetani, garantindo assim as posses da família. Após o incidente de Anagni, quando é capturado e mantido preso por três dias, sua saúde enfraquece e falece em 11 de outubro de 1303 em Roma. SCHAFF, Philip. *History of the Christian Church. Volume VI: The Middle Ages*. A.D. 1294-1517; BOASE, T. S. R. *Boniface VIII*. Constable. London 1933; BORGESSE, Giuseppe Antonio. THESEIDER. Eugenio Dupré. Bonifacio VIII. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Volume 12, 1971.; PREVITE-ORTON, C. W. *Historia da Idade Média*. Vol. V. Ed. Presença, Lisboa: 1972. p.259.

³²³ MAIER, A. Due documenti nuovi relativi alla lotta dei cardinali Colonna contro Bonifacio VIII. In: *Rivista di*

Analisando a forma como a eleição de Celestino V ocorrera, assim como seu breve pontificado, podemos perceber que representa o resultado de diversos aspectos, como: um conclave disperso, e fora das regras estabelecidas, uma vez que além de várias sedes em que foi realizado, houve a participação de personagens não eclesiásticos, realizado em uma Igreja em crise e insegura, após 27 meses de interregno, em uma dificuldade de manter o domínio do Solo Pontifício. Após a eleição de Celestino V, seja por vontade subjetiva do mesmo de manter-se o mais próximo possível do local onde realizava seu eremitério, seja por razões políticas, pela influência do rei Carlos II de Anjou, o papa acaba por submeter-se de forma quase que completa às vontades do rei de Nápoles. Dessa situação, o rei aproveita-se para conseguir todos os benefícios que pretendia e poderia conseguir, inclusive dispersando o Colégio Cardinalício em caso de morte do papa. Consideramos essa interferência do poder temporal na eleição papal, assim como a dispersão do colégio cardinalício – ou ao menos a tomada de consciência por parte daqueles que formavam o Santo Colégio da fragilidade do mesmo – irá refletir-se na eleição do sucessor de Celestino, Bonifácio VIII, que, como veremos, tentará, de forma consciente, por sua formação e pela convivência com os últimos acontecimentos, de forma concisa impor a *potesta* papal tanto sobre o poder temporal quanto ao próprio Colégio de Cardeais.

Egídio Romano, durante a discussão que sucede a renúncia de Celestino irá afirmar em seu tratado *De renuntiatione papae*, escrito em 1297, que a eleição de Celestino para o Trono de Pedro não fora resultado de uma inspiração, mas sim o resultado de uma incapacidade do Colégio Cardinalício em lidar com a situação emergencial. Nas entrelinhas dessa afirmação, também podemos pensar numa crítica sobre a função do Sacro Colégio, que mais tarde será criticada pelo autor.

2.2 O PAPADO DE BONIFÁCIO VIII

Bonifácio VIII é continuamente descrito pela historiografia como homem de forte personalidade, e que esta se reflete em seu pontificado. Para além de características

subjetivas, que não podem ser comprovadamente analisadas, podemos afirmar que as atividades políticas de seu pontificado, que envolve várias disputas políticas, teóricas e econômicas, levaram seus contemporâneos a contestá-lo de formas diversas. Comparando em proporção seus dez anos de pontificado, foi um dos papas que mais promulgou bulas e lançou epístolas³²⁴. Suas atividades teóricas são claramente fundamentadas em tradições que, até século XIII, haviam sido progressivamente formuladas. Inspira-se claramente na tradição dos grandes papas que já haviam ocupado o Trono de Pedro: Inocêncio III e Gregório VII, privilegiando a plenitude do poder papal³²⁵. Miethke afirma, porém, ao analisar seu pontificado, que o período no qual Bonifácio ocupa o papado, encontra-se em uma linha tensa entre a continuidade de uma tradição antiga e estruturada, e uma mudança radical, iniciando, assim um novo período na história da Instituição Eclesiástica³²⁶.

Uma das principais características teóricas produzidas durante o pontificado de Bonifácio VIII refere-se a justificativa de sua política através de argumentos que visavam o fortalecimento da função papal dentro da Igreja. Isso acaba por entusiasmar, tanto na cúria, quanto nos ambientes de formação de saber, um aprofundamento na reflexão sobre o ordenamento hierárquico nessa Instituição, determinando, de certa forma, por meio século o pensamento político do Ocidente Medieval.

Bonifácio, de fato, tinha como projeto um objetivo de governar a Igreja de forma diversa daquela de Celestino V, porém aparenta que, durante seu papado, ele acaba por interpretar o pensamento teórico como correspondente idêntico a sua realidade. Em outras palavras, a análise de suas bulas e encíclicas, assim como dos pensadores que o acompanhavam na Cúria pontifícia, e os debates do papa com o rei de França, pressupõe que aquele interpretava a teoria como descrição direta e incontestável da realidade em que vivia. O Atentado a Anagni é um exemplo claro de que os fatos não ocorriam de acordo com a teoria. Os tempos haviam mudado do século XII para o XIII-XIV, e, portanto, eram incompatíveis

³²⁴ MIETHKE, Juguer. *op. cit.*, 2005 p. 55.

³²⁵ STREFLING, Sérgio Ricardo. A disputa entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei Filipe IV no Final do Século XIII. *Revista Teocomunicação*. Porto Alegre, 2007. p. 526.

³²⁶ MIETHKE, Juguer. *op. cit.*, 2005. p. 55.

com a forma que Bonifácio VIII pretendia levar seu pontificado, sendo questionado, como veremos, de diversas formas, desde sua legitimidade quanto o seu compromisso real com a Instituição Eclesiástica.

O início do debate sobre a competência papal acontece logo após a eleição de Bonifácio, por parte de determinados círculos interessados, dentre eles os Espirituais Franciscanos, os cardeais Colonna e o rei de França, Felipe IV. Cada um desses possuíam seus próprios interesses particulares na tentativa de por em dúvida a legitimidade da eleição de Bonifácio: Da parte dos Espirituais, estes haviam obtido de Celestino o privilégio que os separassem dos Frades Menores, reconhecendo sua própria ordem; já Felipe IV de França, que possuía um plano de reinado que priorizava cada vez mais o fortalecimento de seu *regnum* frente às ambições de uma universalidade, seja ela exercida pelo papado ou império, solicita uma *determinatio* coletiva (que, infelizmente fora perdida) aos mestres e teólogos da Universidade de Paris abordando a questão da impossibilidade da renúncia papal. Por fim, os cardeais Colonna, que seriam os primeiros, juntamente aos Espirituais Franciscanos, a realizar documentos teóricos questionando a legalidade da eleição e do pontificado de Bonifácio. Os três casos serão analisados nas próximas páginas.

Na realidade, somente o fato de seu predecessor ter renunciado – e a falta de precedente de tal atitude – já era considerado pelos contemporâneos, principalmente no meio laico, como motivo para a ilegitimidade do papa Bonifácio. A família Colonna, antiga rival da família Caetani³²⁷, junto aos Espirituais Franciscanos, que nutriam um grande apressamento pelo papa precedente, uma vez que nunca antes haviam recebido tanta atenção e privilégios de um pontífice, iniciam uma frente de contestação da legitimidade da renúncia de Celestino V. Uma das argumentações baseava-se na influência que Benedetto Caetani, ainda como conselheiro de Celestino, havia exercido sobre a decisão do velho eremita. De acordo com estes, Bonifácio, antes de tornar-se pontífice, teria aconselhado, e até mesmo persuadido Celestino a tomar a iniciativa de abandonar o papado, advertindo que Celestino, antes da abdicação, elaborasse uma constituição que afirmasse a legalidade da renúncia papal, o que tornaria

³²⁷ Souza aponta que durante as reuniões com o Sacro Colégio, Bonifácio se portava de forma fria não apenas com os cardeais Colonna, mas com todo o colégio, decidindo todas as questões de forma independente. BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 157.

inquestionável sua renúncia, tendo como princípio que o papa, que representava a autoridade máxima no interior da Instituição Eclesiástica, por meio da *plenitudo potestate*, poderia realizar esse ato, que, por sua vez, caberia ao Colégio de Cardeais aceitar³²⁸.

Porém, a abdicação de Celestino possuía validade do ponto de vista jurídico, uma vez que este, como afirmamos, ainda em qualidade de papa, havia redigido uma constituição apostólica, que legitimava a renúncia voluntária ao Trono de Pedro. Outro ponto que nos chama atenção é que, a eleição de Bonifácio ocorrera por unanimidade. Durante a vigília de Natal de 1294, Bonifácio VIII havia já sido eleito como sucessor de Pedro, no início garantindo a quantidade de votos necessários, mas depois os cardeais que haviam refutado seu nome, dentre eles os pertencentes a família Colonna, entraram em consenso, como era de costume nas eleições pontificias medievais, aderindo a decisão por maioria. Nessa perspectiva, quando os cardeais membros dessa família, iniciam o debate alegando a ilegitimidade de Bonifácio, o fato dos mesmos terem concordado com sua ascensão ao pontificado, já lhes tira a força argumentativa para essa alegação³²⁹.

Esses fatos, porém, não impediram que o tema da renúncia se tornasse no século XIV, um dos principais assuntos de discussão nos meios de formação de saber, na cúria papal e até mesmo no ambiente temporal.

2.2.1 *De renuntiatione papae.*

Em janeiro de 1295 Bonifácio VIII parte de Nápoles onde foi realizado o conclave para Roma, para a cerimônia de coroação em 23 do mesmo mês. No dia seguinte a sua coroação, emite sua primeira encíclica, anunciando a legalidade da abdicação de Celestino V, afirmando-se como novo e legítimo papa. Além disso, Bonifácio licencia todos os funcionários ligados a Carlos II de Anjou, e declara inválida todos os privilégios concedidos pelo seu antecessor, sendo que os prelados que foram nomeados pelo antigo papa poderiam continuar com o título de forma honorária.

328 SCHULZ. *Peter von Murrhone* - Papst Celestin V - na Zeitschrift fur Kirchengeschichte, XVII. 1897.

329 MIETHKE, Jüger. *op. cit.*, 2005. p. 69.

Dentre os privilégios concedidos por Celestino, um deles dizia respeito a grupos de Espirituais Franciscanos Italianos que pretendiam abandonar a ordem dos frades menores e formar uma organização que não necessitava ser idêntica a sua congregação monástica. Dentro desse círculo, portanto, as ações de Bonifácio foram consideradas frias, iniciando várias críticas em relação ao seu pontificado. Esse fato irá aproximar os Espirituais Franciscanos da família Colonna, em tentativas de provar a ilegitimidade da eleição de Bonifácio.

Como afirmamos os opositores de Bonifácio, desde o início de seu pontificado, levantam a questão da invalidade da sua eleição. A tentativa de formulação de uma resposta afirmativa a essa objeção era inevitável, principalmente considerando o direito de seu predecessor em abdicar o cargo. Sobre essa base, poder-se-ia não apenas afirmar a ilegalidade da sua eleição como, contestar todos os atos de seu pontificado. Esse debate, porém, implicaria em duas inevitáveis consequências para a história da eclesiologia: uma resposta afirmativa sobre a legitimidade da eleição de Bonifácio abriria precedentes que poderiam ser utilizado em possíveis conflitos futuros; de outro lado, o argumento por si só diz respeito a todo o ordenamento eclesiástico, e da estrutura fundamental da Instituição Eclesiástica³³⁰. As argumentações, porém não possuíam ainda nenhuma base sólida desenvolvida, sendo, portanto levadas para serem discutidas nos ambientes de formação de saber. No ambiente das Universidades, estas ideias poderiam ser elaboradas e discutidas por meio do método escolástico.

O primeiro a elaborar questões relacionadas a renúncia do papa seria Pedro Olivi, que em vários aspectos, pode ser considerado como um dos mestres dos Espirituais Franciscanos. Em 14 de setembro de 1295 escreve sobre o assunto para o confrade Conrado de Offida, um dos mais importantes membros dos Espirituais Franciscanos, na qual crítica o radicalismo dos Espirituais Franciscanos contrários a renúncia de Celestino e a eleição de Bonifácio³³¹. O tema, porém só aparece em forma de *quaestiones* em 1297. Olivi defende de

330 MIETHKE, Jüger. *op. cit.*, 2005. p. 64.

331 GARFAGNINI, Gian Carlo. Il dovere della libertà ed i limiti dell'obbedienza Pietro di Giovanni Olivi e la universalissima potestas pontificia. *Studi di filosofia e di storia della cultura*. Fabrizio Meroi, praef. Simonetta Bassi. Firenze: L.S. Olschki 2005. pp. 5-6.

forma vigorosa a abdicação de Celestino V, e consequentemente a validade do pontificado de Bonifácio VIII. Essa defesa encontra-se como tratado *Quaestiones de perfectione papae*, intitulada *De renuntiantione papae*. Nesta questão, em resposta ao argumento de que o poder conferido por Deus só pode ser extraído pelo Mesmo, mas distinguindo o cargo papal e os indivíduos que exercem esse cargo, afirmando que mesmo que o poder inerente do ofício papal provenha de Deus e apenas Dele, o papa, como ser individual, é designado através de agentes humanos, sendo, portanto possível a remoção através dos mesmos. Olivi responde que essa argumentação sobre a renúncia papal, que o mesmo pode ser removido de seu cargo, mesmo contra sua vontade apenas quando seu governo esteja sendo prejudiciais para a Igreja. Olivi afirma ainda que a decisão do papa deve sempre ser obedecida, menos quando estas são contrárias às leis de Cristo, ou quando torna-se herético³³². De acordo com Souza, Olivi defende nesse tratado que:

Ademais, todos os precedentes decretos pontifícios atestam claramente que os papas podem legislar sobre qualquer assunto de interesse eclesiástico, desde que não decretem nada que se oponha à doutrina cristã, e esclarecer os cânones que suscitem dúvidas. Ora, foi baseando-se nisso que Celestino V, impelido por um motivo razoável, pôde introduzir uma lei sobre a renúncia papal, e em seguida, aplico-a a si próprio³³³.

Seguindo a linha de Olivi, também dois mestres da Universidade de Paris, seguem o mesmo argumento: Godofredo de Fontaines e Pedro de Alvernia³³⁴. O primeiro discute em 1295 em uma de suas *Quodlibet* a questão *utrum praelati statui et dignitati libere renuntiare possint*. Nesta questão, Godofredo desenvolve os argumentos sugeridos anteriormente por Pedro Olivi, adaptando a figura do sumo pontífice aos casos tradicionais de

³³² TIERNEY, Brian. *The crisis of church and state: 1050-1300*. New Ed. University Of Toronto Press: Canada, 1988. p. 102-14.

³³³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 2000. p. 325.

³³⁴ MCGRADY, Arthur Stephen; Kilcullen, John. ed. Commentary and questions on Book III of Aristotle's politics Peter of Auvergne. In: *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts: Volume 2, Ethics and Political Philosophy*. Cambridge University Press, 2001. pp. 216-19.

renúncias de prelados inferiores, adicionando o argumento que o objetivo do pontificado é a utilidade à Igreja, quando o papa é incapaz de garantir essa utilidade ele não apenas é permitido, mas obrigado em consciência a abandonar o Solo Pontifício. Essa seria uma aplicação de um princípio geral, que consiste em afirmar que qualquer obrigação que é aceita de forma livre não pode prejudicar a caridade. Mesmo que um religioso siga sempre as regras, se ele julgar necessário para a salvação de sua alma passar sobre as regras mais severas, o papa pode renunciar a qualquer condição de vida que considere como prejudicial para a salvação da sua alma. Os argumentos de Godofredo de Fontaines baseiam-se, portanto, na plenitude do poder do papa, para a escolha de abdicar, quando percebe que não está preparado ou que prejudica a Igreja com seu pontificado, e a conscientização da salvação da própria alma. Entendemos que essa última afirmação do autor, refere-se especificamente a Celestino, que via-se em um local totalmente em desacordo com a sua vida de eremitismo.

Enquanto Pedro de Alvernia, no ano seguinte, discute o tema *utrum summus pontifex possit cedere vel renuntiare officio suo aliquo casu*³³⁵. O progresso do pensamento realizado por Alvernia constitui-se que o argumento obtido das causas finais são confirmados por meio de novas autoridades e a lista de renúncia é acrescida de analogias emprestadas do Antigo Testamento. Em seu texto, as objeções a renúncia papal são resolvidas com maior precisão. Ele constrói seus argumentos por meio de silogismo. Afirma que tudo que a Igreja Universal permite, pode ser feito, e esta, por sua vez, não permite nada que seja injusto. Como a Igreja permite a dispensa, como ocorreu no caso de Celestino, a abdicação, portanto é legítima³³⁶.

Ambos respondem, portanto, de forma afirmativa, mesmo por meio da utilização de argumentos distintos, a questão da possibilidade da abdicação papal, conseguindo assim uma resposta positiva para Bonifácio. Porém o debate teórico estava apenas em seu início.

A questão, ganha novos argumentos quando os cardeais Thiago e Pedro

³³⁵ Essa *Quodlibeta* não foi publicada. Soubemos da existência da mesma por meio de um artigo: LECLERCQ, J. La renonciation de Célestin V et l'opinion theologique em France du vivant de Boniface VIII. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*. XXV, 1939. pp. 182-93.

³³⁶ LECLERCQ, J. *op. cit.*, 1939. pp. 183-192.

Colonna – que já haviam tido embates por questões territoriais contra os Caetani – e que sempre foram simpáticos aos Espirituais Franciscanos, primeiros a formarem acusações contra o Bonifácio³³⁷, se juntam para elaborar teorias que questionavam a eleição do Sumo Pontífice. Além deles, havia o gibelismo italiano³³⁸ e a crescente simpatia dos Cardeais Colonna por Felipe IV, o Belo da França³³⁹.

Como já afirmamos, a família Caetani pertencia a uma pequena nobilidade do interior da Itália. O confronto entre as duas famílias, irá se justificar pela incompatibilidade dos interesses patrimoniais, uma vez que Bonifácio, desde que entrara na Cúria, iniciara um plano para aumentar a riqueza e importância de sua família, que até então estava condensada no território de Anagni, no intuito de garantir não apenas um futuro político e econômico para seu irmão e seu sobrinho, mas, sobretudo abonar a si próprio uma forte base para o exercício do poder³⁴⁰. Caetani tinha conhecimento que as grandes famílias romanas – Orsini, Colonna, Savelli e Annibaldi – haviam fundado seu poderio sobre uma ampla estrutura territorial, política e econômica. Busca, portanto, criar uma base política a partir da região de Anagni, adquirindo bens, principalmente no ano de 1279. A aquisição de bens por parte de Caetani acaba por chamar atenção da família Colonna, com a qual já não possuíam uma relação amistosa.

Com a morte de Nicolau IV – partidário da família Colonna – e após o grande interregno e a eleição de Bonifácio, sua política de extensão territorial passa a ser mais forte e

³³⁷ Com a bula *Olim Celestinus*, promulgada em 8 de abril de 1295, Bonifácio anula as medidas de seu predecessor, afirmando que Celestino, quando tomou conta que poderia estar sendo ludibriado por conta da sua "*sancta simplicitas*", dos distúrbios que havia causado na administração curial, solicitando que Bonifácio remediasse o máximo possível, podendo em parte abolir, em parte suspender algumas das medidas tomadas durante seu curto pontificado. Uma das concessões que Celestino havia realizado e que depois foi suspensa por Bonifácio refere-se ao reconhecimento papal dos Eremitas Espirituais. MARINI, A. L'abdicazione di Celestino V nella mentalità religiosa francescana contemporanea. In: *Celestino V e i suoi tempi: realtà spirituale e realtà politica*. Atti del 4° Convegno storico internazionale. Ed. W. CAPEZZALI, L'Aquila, 1990. pp. 107-127;

³³⁸ O termo italiano gibelino designa, no contexto do embate entre poder temporal e espiritual, o grupo partidário as ações ligadas ao Império, sendo contrapostos pelos guelfos. Para mais informações: LOMAX, John. Ghibelline. In: KLEINHENZ, Christopher. *Medieval Italy: an encyclopedia*. vol 1. New York: Routledge, 2004.

³³⁹ PIO, Bernardo. La propaganda politica nel contenzioso tra Bonifacio VIII e i Colonna. In: *la propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001. p 264.

³⁴⁰ FALCO, G. Sulla formazione e la costituzione della signoria dei Caetani (1283-1303). In: *Rivista storica italiana*, XLV. 1928. pp. 225-278.

clara. Essa política patrimonial constituirá um obstáculo para a expansão dos Colonnas, que possuíam duas cidades Palestrina e Nepi e vários castelos na região do Lazio, Romagna e algumas propriedades em Roma³⁴¹.

Em 3 de maio de 1297, Estevão Colonna, respectivamente sobrinho e irmão dos dois cardeais Colonna, realiza um saque, rapinando uma considerável quantia de bens preciosos, que estavam sendo transportadas de Anagni para Roma, destinados a ampliação da política territorial dos Caetani. No dia seguinte a ação de Estevão, que até hoje não pode ser explicada de forma clara, Bonifácio, ao tomar conhecimento do fato, por meio do clérigo Giovanni de Preneste, intima os cardeais Pedro e Tiago Colonna sob pena de *privationis cardinalatus*, de comparecerem na tarde do mesmo dia a sua presença e na dos demais cardeais, mas estes não compareceram. Apenas no dia 6 de maio, após uma segunda intimação, esta feita agora de forma pública, os cardeais Pedro e Tiago Colonna se apresentam na Corte Pontifícia. Bonifácio solicita, frente a todos os demais membros do Colégio de Cardeais, a restituição da soma roubada, além da cidade da Palestrina principal feudo da família, e as fortalezas de Zagarollo e Colonna, pela afronta de Estevão. Os cardeais Colonna concordaram apenas em devolver o tesouro roubado³⁴². Em consequência a essa negação, Bonifácio responde com a deposição dos dois cardeais, sendo depois ambos excomungados, chegando finalmente o uso das armas, em uma guerra declarada como cruzada³⁴³.

³⁴¹ CAROCCI, Sandro. *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo-Ecole française de Rome, 1993. p. 50-55

³⁴² MAIER, A. *op. cit.*, p. 13.

³⁴³ Entre 10 de maio de 1297 – período do Manifesto de Lunghezza - até o verão de 1297 o embate se mantém de forma teórica, por meio dos manifestos, porém em 14 de dezembro, Bonifácio investe em uma verdadeira cruzada contra a família Colonna, uma vez que através dos manifestos, poderiam ser considerados como cismáticos, e portanto, heréticos. Estes se refugiaram na Palestrina, e conseguiram resistir até setembro de 1298, quando iniciaram a tentar uma conciliação. Em 15 de outubro Pedro e Tiago Colonna, juntamente com os demais membros laicos da família, se apresentam ao Sumo Pontífice em Riete, vestindo hábitos de penitentes, na intenção de pedir perdão. Bonifácio, porém não aceita, nem se conforma com a encenação, e os cardeais, com medo de uma nova perseguição ou vingança por parte do Pontífice, abandonaram o refúgio, o qual Bonifácio intenta destruir a cidade de Palestrina, assumindo o direito atávico do vencedor. Essa atitude seria criticada, uma vez que, mesmo que no âmbito teórico, o direito de guerra ainda estava em vigor, principalmente observando o direito romano e as interpretações dos juristas da época, geralmente permitindo ao vencedor tal comportamento, mas não esperava-se a atitude partindo de um eclesiástico. PIO, Bernardo. *op. cit.*, 2001. pp. 261-287.; CAPITANI, O. La polemica antibonifaciana. In: *Iacopone da Todi*. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 2000), Spoleto, n. 5. 2001. p. 129; MARINI, A. *op. cit.*, pp. 107-127.; BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 158.

Concomitante a essa investida armada por parte de Bonifácio, desenvolve-se uma querela teórica que implicaria em resultados mais amplos que a simples questão territorial: a legitimidade da eleição de Bonifácio passa a ser novamente discutida, agora pelos cardeais da família Colonna e seus partidários.

Os cardeais Colonna se organizaram para redigir argumentos que demonstravam a ilegitimidade do pontificado de Bonifácio VIII, afirmando a invalidade da eleição de Bonifácio. No dia 10 de maio de 1297, Pedro e Tiago Colonna se reúnem na Fortaleza de Lunghezza, juntamente com o frade menor Jacopone da Todi, redigem e lançam um manifesto, declarando que a renúncia de Celestino V era ilegal, e, conseqüentemente, a eleição e o pontificado de Bonifácio VIII seriam inválidos. Através desses argumentos, solicitavam a convocação de um Concílio Geral para problematizar a questão da sucessão do papado. Este fora o primeiro dos manifestos lançado pelos Collonna. No mesmo dia Bonifácio excomunga Pedro e Tiago, privando-os dos cargos de cardeais. A condenação das privações dos benefícios e da dignidade laica e eclesiástica atinge todos os membros diretos da família Colonna, em particular: Agapito, Estevão, Giacomo, conhecido como Sciarra – que irá participar do episódio conhecido como *Schiafo de Anagni* –, Giovanni Collona e Oddone, e todos os irmãos do cardeal Pedro³⁴⁴.

Concomitante a esses elementos teóricos, outros fatos históricos também contribuíram para o debate sobre a legitimidade de Bonifácio.

A existência inusitada de dois papas, um resignado e o outro em exercício, sugerem possibilidades – ou pelo menos suspeitas, principalmente da parte de Bonifácio e seus partidários – de uma contestação de sua legitimidade ou uma ruptura na Igreja. O controle sobre as ações de Morrone após a abdicação seria necessário. Se Morrone continuasse na corte do rei de Nápoles, havia a suspeita de que este poderia influenciar, mais uma vez, o velho eremita e convencê-lo a voltar em sua decisão de renúncia ao pontificado, como muitos ainda esperavam. Na hagiografia Celestiniana, porém, há a afirmação de que Celestino, com um heroísmo ainda maior que as pressões que estava submetido, não teve nenhum desejo ou

³⁴⁴ WOLTER, Hans, BECK, Hans-Georg. *Storia della chiesa*. Civitas Medievale XII-XIV secolo. V. Milano: Jaca Book, 1975. p. 391.

pensamento em seu retorno ao pontificado, sabendo do risco que esse ato poderia trazer, como um possível cisma na Igreja³⁴⁵. Assim, além da argumentação teórica, Bonifácio toma atitudes que visam precaver a possibilidade desse acontecimento.

Morrone, após renunciar ao papado deixa claro que deseja retornar ao seu eremitério de Sant'Onofrio, porém Bonifácio decide vigiá-lo. Para evitar a ligação de seu pontificado com um ex papa, Bonifácio faz com que Morrone parta de Nápoles, local onde havia sido realizado o conclave, antes do Sacro Colégio, sempre acompanhado do irmão Angelerio. Esse ato supõe que até esse momento, Bonifácio acreditava que Morrone estava decidido a se retirar à sua antiga vida. Além disso, Bonifácio e Morrone haviam concordado em realizar um encontro em Roma, onde decidiriam juntos a nova moradia de Pedro, afirmando nesse ato de cordialidade entre os dois personagens uma prova da renúncia espontânea de Pedro Morrone, negando a influência de Bonifácio em sua decisão³⁴⁶. Não se sabe o porquê, mas Morrone, próximo ao Monte Cassino, ajudado por um monge, consegue escapar do monitoramento de Angelerio, refugiando-se em uma cela em Sant'Onofrio. Quando o papa descobre a atitude de Pedro Morrone, manda Angeleiro, juntamente com o Teodorico de Orvieto, camerlengo pontifício, procurá-lo. Os dois enviados do papa conseguem descobrir o paradeiro de Morrone, intencionando levá-lo a Roma. No caminho, encontram uma comitiva enviada por Carlos II para auxiliar no objetivo de Bonifácio. Durante o percurso, porém, o eremita inicia uma segunda tentativa de fuga³⁴⁷, procurando dessa vez um local mais seguro para refugiar-se³⁴⁸.

Tanto a fuga de Pedro Morrone como a preocupação de Bonifácio na existência de um papa que havia renunciado de fato, mas que ainda representava uma possibilidade a um cisma na Igreja, pode ser justificada por medo, de ambas as partes: Da parte de Celestino, de

³⁴⁵ ORTROY, F. S. Pierre. Célestin est ses premiers biographes. In: *Analecta Bollandiana*. XVI. 1897. p. 427.

³⁴⁶ CELIDONIO, G. S. *Pietro di Morrone Celestino V*. L'Aquila, 1954. p. 468.

³⁴⁷ Se a primeira fuga de Morrone pode ser justificada por este almejar ficar o mais próximo possível do seu local de eremitério, não se é conhecido os detalhes nem mesmo o porquê dessa segunda tentativa de fuga, menos ainda como este poderia ter sido informado de que ele deveria ser enviado, querendo ou não, a Roma.

³⁴⁸ HERDE, Peter. *Celestino V (Pietro del Morrone), 1294: il papa angelico*. Cur. Quirino Salomone, trad. Anna Maria Voci, L'Aquila, Ed. Celestiniane. 2004. pp. 181-83.

ser prisioneiro e não poder levar sua vida como antes de seu breve pontificado. De Bonifácio, que Pedro Morrone voltasse atrás a sua decisão de renúncia, aliando-se com a parte ressentida com as decisões tomadas por ele, provocando um cisma na Igreja ou fortalecendo as ideias de uma ilegitimidade do pontificado bonifaciano. Esse medo por ambos os personagens acaba por gerar um contraste entre os dois: Celestino [na condição da existência da possibilidade dele voltar a ser o papa] é considerado, pela parte de Bonifácio, como um condenado a ser encarcerado até sua morte. Para Bonifácio, por sua vez, teria durante todo o seu pontificado de ser acompanhado da personalidade do papa angélico, santo eremita, que poderia sobrepor sua vontade de exercer a plenitude do poder papal que tanto almejava³⁴⁹.

Nesse sentido as atitudes próximas de Bonifácio VIII em relação a Pedro Morrone são cautelosas, uma vez que existia a possibilidade de desestruturação da unidade da Instituição Eclesiástica, caso houvesse a comprovação da impossibilidade de renúnciação papal. Além disso, essas primeiras medidas tomadas por Bonifácio refletem a intencionalidade de afirmação da sua autoridade papal frente a âmbitos externos à Igreja, tanto quanto ao Colégio Cardinalício, que poderia contestar sua autoridade ou a legitimidade de sua eleição frente a esta instituição.

Em março de 1297, Morrone se encontra escondido na abadia de San Giovanni in Pietro. Nesse local, consegue uma pequena embarcação com a qual contava em chegar a Grécia, como já haviam feito os Espirituais Franciscanos, os quais havia tido contato no verão de 1294. Espera a primavera para poder atravessar o mar, mas infelizmente os ventos não lhe favoreceram, fazendo seus planos falirem³⁵⁰. O barco acaba por voltar a costa de Viste. Morrone, vestindo-se de peregrino acaba por ser reconhecido e é denunciado as autoridades que fazem informar Bonifácio. É mantido em Viste até maio de 1295, onde foi levado por uma embaixada enviada por Carlos II ao Monte S. Angelo, Benevento e a Capua, fronteira com o estado da Igreja. Durante a viagem, é sempre invocado como “papa”, tendo ainda realizado

³⁴⁹ GATTO, Ludovico. *Celestino V, pontefice e santo*. Cur. Eleonora Plebani. Roma: Bulzoni 2006. p.89.

³⁵⁰ GATTO, Ludovico. I percorsi di Celestino V: relazione in occasione del 7. *convegno della Sezione Storica del Centro Celestiniano*: L'Aquila, 30-31 agosto 1992. pp. 31-32.

inúmeros milagres e vários exorcismos³⁵¹.

A partir desses acontecimentos e dessa fama que se espalha em torno da figura do eremita, podemos salientar que, mesmo não exercendo mais a função de sumo pontífice, a fama de Morrone como papa ainda existia e era alimentada pelos relatos de milagres e curas que o mesmo havia promovido. Podemos pensar nesse como um dos motivos – se não o principal – ao qual Bonifácio acaba por tomar a decisão de que a única solução para desfazer todo esse entusiasmo místico em torno de Morrone seria o cárcere.

Como consequência, Bonifácio coloca Morrone sobre escolta em um local situado ao lado do palácio papal em Anagni. Depois reunindo-se com os demais cardeais, chega a conclusão de que se deixasse Pedro Morrone livre, mesmo para exercer seu eremitério, ainda haveria dúvida, devido a fama por ele conquistada, sobre qual seria o verdadeiro papa: aquele em exercício ou aquele que reunia constantemente uma população fiel que clamava por seus milagres. Durante essa reunião com o Sacro Colégio, a decisão do encarceramento de Morrone não era unânime. Alguns consentiam em permitir que o velho eremita voltasse para Abruzzo para terminar sua vida em paz, enquanto outros afirmavam que o aprisionamento seria a melhor solução para evitar uma crise na unidade da cristandade³⁵². Bonifácio, por sua vez, decide, em agosto de 1295, em transferir Morrone para a fortaleza de Fumoni, situado ao leste de Ferentino³⁵³.

Após dois invernos encarcerado, sem poder receber visitas de peregrinos, celebra a Pentecoste em 13 de maio de 1296 e falece 19 de maio do mesmo ano, provavelmente resultado de uma infecção, com 86 anos. Foi enterrado na Igreja de S. Antônio da Ferentino, sendo mais tarde transferido para a Igreja de Santa Maria de Collemaggio.

³⁵¹ HERDE, Peter. *op. cit.*, 2004. pp. 185-87.

³⁵² GATTO, Ludovico. *op. cit.*, 2006 . p.91.

³⁵³ Antes de partir para a fortaleza de Fumoni, acontece em Anagni um episódio que pode ser tido como decisivo para a ação de Bonifácio: o papa angélico havia realizado um milagre, curando o arcebispo Ruggero di Cosenza, que naquele momento estava na cidade, do “mal della piedra” (cálculo renal). Ruggero, havia antes bebido da água da fonte de *Anticolana*, de propriedade de Bonifácio, e que este afirmava que sarava qualquer mal de cálculo, não obtendo nenhum melhoramento. Celestino, por sua vez, realiza uma oração e tocando as mãos sobre fígado do doente, fazendo passar a dor e curando-o da doença. Bonifácio interpreta esse acontecimento como uma invalidação de sua *potesta* pontifícia. GATTO, Ludovico. *op. cit.*, 1992. p. 33; HERDE, Peter. *op. cit.*, 2004. pp. 226, 27; MOSCATI, Anna. *op. cit.*, 1956. pp. 113-4.

Celestino, por possuir pouco conhecimento da língua latina, não deixou nenhum tratado redigido. Existem relatos sobre a ordem Celestiniana e sobre seu pontificado. Há também escritos sobre a vida do papa datados do século XIV e XVI.

Após o falecimento de Pedro Morrone, a memória do papa angélico continua, porém a conturbar o pontificado de Bonifácio. A controvérsia sobre a legitimidade da eleição e pontificado de Bonifácio recebe novos incentivos. Se desde o princípio já lhe contestavam a legalidade de sua eleição, após o encarceramento e morte do papa angélico, reforça-se não apenas a ideia de que Bonifácio teria persuadido Celestino a renunciar, mas inicia-se a cogitar a possibilidade do assassinato do ex papa a mando de Bonifácio. Partindo dessa ideia, além dos Colonna e dos Espirituais Franciscanos, dois cardeais, Ugo Ayscelin e Simone di Beaulieu, também passam a contestar a validade e as intenções do papa, sendo Simone de Beaulieu responsável por ir à França e informar ao rei Felipe IV sobre o encarceramento e suposto assassinato de Morrone³⁵⁴.

Após o Manifesto da Lunghezza, e sabendo do falecimento de Pedro Morrone, os Colonna lançam mais dois manifestos: o primeiro, datado de 16 de maio de 1297, mas que já havia sido redigido anteriormente na Palestrina. Este documento acusava o papa de heresia e simonia, além de afirmar que Bonifácio, como na época era um dos conselheiros de Celestino V, havia ludibriado o então papa, forçando-o a renunciar. Nesse mesmo manifesto, Bonifácio também é acusado de assassinar Pedro Morrone, após esse ter abdicado. Em resposta Bonifácio promulga a bula *Lapsis adscissus*³⁵⁵ em 23 de maio do mesmo ano, excomungando, novamente, Pedro e Tiago, acusando-os de incentivar um cisma dentro da Instituição Eclesiástica, e confiscando lhes os bens.

Após esse documento, alguns mestres da Faculdade de Teologia da Universidade de Paris se uniram para realizar uma *determinatio* coletiva, ou seja, uma declaração dos mestres, que haviam discutido o tema e estabelecido que segundo eles, a eleição de Bonifácio havia sido realizada por uma via errônea. Em resposta, tanto a declaração

³⁵⁴ GATTO, Ludovico. *op. cit.*, 2006. p.93.

³⁵⁵ THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. I, Paris. 1884-1907. cc. 967-972, n. 2389.

dos teólogos da Universidade, quando ao documento dos Colonna, Bonifácio lança, junto a todos os membros do Colégio Cardinalício que estavam de seu lado, uma declaração em comum, firmada por todos, afirmando que a formalidade de sua eleição não estava em discussão³⁵⁶.

O outro documento dos Colonna foi lançado em 15 de junho, ainda quando refugiados no castelo na cidade de Palestrina, reafirmando as mesmas denúncias anteriores, acusando Bonifácio de governar a Igreja de forma arbitrária e que pretendia exercer a autoridade sobre todos os âmbitos, tanto leigo quanto eclesiásticos. Nesse último manifesto, os Colonnas apelavam a toda Cristandade, afirmando o tiranismo de Bonifácio frente ao Colégio Cardinalício e provocando danos a toda a cristandade latina.

A essas consecutivas contestações teóricas a respeito da legitimidade de

³⁵⁶ Quidam magistri in theologica facultate Parisiensi determinant Bonifacium VIII illegitime ad papatum ingressum esse. 1297, anfe Junii 15. Scimus haec ex Instrumento Processus contra Bonifacium VIII, an. 1311, April. 14-24, in Arch. Vat., Instr. misc, C, fasc. 47. — Bibl. Barberin., XXXIII, 75; ex hoc apographo C. Hofler in Abhandl. d. hist. Cl. der k. bair. Akad. d. Wissensch., III, 3 (1843), p. 45 sqq. — Occasione qua duo cardinales Columnenses litteras Jun. 15 regi Philippo miserunt «requirebant eum quod placeret sibi veritatem denunciationis facite per ipsos quam ipse idem rex significaverat et miserat fore determinatam per magistros Paris. prosequi viriliter », etc, « Ex quo Bonifacius scivit de Francia determinationem magistrorum esse factam contra eum... ipse precipitavit processus contra eos (Columnenses) » (fol. 6b). Columnenses audaciores fiebant « propter determinationes magistrorum significatas eidem (Bonifacio) et denunciatas per nuncios ipsius regis ». Bonifacius « diversos magistros et doctores theologie hoc determinantes capi fecit et mori in carcere... sicut fratrem Gentium (Gentium?) de Ordine Minorum, fr. Petrum de Adria (Andria? Quetif-Échard, I, 532) de Ordine Predicatorum, et quemdam alium magistrum in theologia de Ord. Cisterc., quem in carcere mori fecit. Super predictis miserunt ad regem cardinales de Columna dominum Thomam (de Monte Nigro, archidiaconum Rothomag.) cum instrumentis denunciationum, propositionum et appellationum predictarum ». Quaedam saltem determinatio quorundam magistrorum ergo Parisiis facta est non diu antequam Columnenses suas litteras in n° sequenti editas Parisios miserunt, eaque de eodem argumento habebatur, de quo et duo Columnenses agebant, nempe Coelestinum papam V suggerente Bonifacio nequaquam de jure renuntiasset, proindeque Bonifacium illegitime ad papatum ingressum esse. Apparet hoc ex eodem processu (fol. 10b), ubi dicitur, regem Philippum necessario debuisse ecclesiae Dei subvenire, « precipue postquam per magistros Parisiens. de illegitimo suo (Bonifacii) ingressu determinatum fuit et ipse habere voluit et sibi tradi fecit determinationem magistrorum sigillatam ». Fol. 16 episcopus Baiocensis declarat : « Plures magni doctores de hoc disputaverant et eorum determinationes ad dictum dominum regem dicebantur contra ipsum Bonifatium quoad illegitimum ingressum ad papatum pervenisse ». Sed ubinam existunt hae determinationes? Certe non omnes magistri determinaverunt, et illi duo fratres Minorum et Praedicatorum, quorum nomina Columnenses afferunt, non erant magistri, fortasse baccalarei. Caeterum exstat Aegidii Romani de Columna opus De Renunciatione papae (in Rocaberti Bibl. maxima pontificia, II, 1 sqq.) scriptum contra quosdam « moderni temporis de suo sensu nimium confidentes », quorum solvit rationes eo argumento quod summus pontifex renuntiare non possit, prohatque a christianis summum praesulem Bonifacium ut caput legitimum recognoscendum. Sic et eodem tempore, licet non Parisiis, fr. Petrus Johannis Olivi, Ord. Min., determinavit, papam renuntiare posse papatui, « ita quod ipso vivente alter sibi substituat ». Cod. Vat. lat. 4986, fol. 85 sqq. Cf. Ehrle in Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. d. Mittelalt., III, 500, 525 sqq., et Insuper Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rome (Paris, 1858), p. 5. In: DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *op. cit.*, 1891), n. 604. p. 77.

Bonifácio, a cúria papal passa a redigir textos que legitimassem o Sumo Pontífice de forma cada vez mais elaborados. Niccolo de Nomancourt, ex *maestro* em teologia e ex chanceler da Universidade de Paris, era um dos que rodeavam Bonifácio na cúria pontifícia. Este havia sido elevado ao cargo de cardeal por Celestino. Em setembro de 1297, na ocasião da festa de Natividade da Virgem, e depois, em 23 janeiro de 1298 ou 1299, no aniversário de coroação do sumo pontífice, são pronunciados dois discursos para o Colégio Cardinalício, e frente ao papa, Niccolo de Nomancourt realiza uma defesa de forma energética e detalhada da legitimidade de Bonifácio VIII³⁵⁷.

Esses documentos em defesa da legitimidade da eleição de Bonifácio não partem apenas da Cúria Pontifícia. Também Giovanni Mônaco, auditor junto a cúria romana e na chancelaria, envia em 13 de fevereiro de 1301, de sua parte, um estudo que realiza sobre o *Liber sextus* à Universidade de Paris. Nesse estudo, o jurista, que não pode ser considerado partidário de Bonifácio, defende claramente a legitimidade da renúncia de Celestino. Também o canonista bolonhês Giovanni d'Andrea, em seu estudo ao *Liber sextus* chega a mesma conclusão, e seu texto passa a ser promovido, em seguida, como uma *glossa ordiaria*.

Entre 1298 e 1303, o canonista ibérico Giovanni Burgundi, que presta serviços diplomáticos a Jaime II, rei de Aragão, compõe um tratado, inteiro escrito em versos, objetivando a defesa de Bonifácio. Mais tarde, percebendo que o estilo escolhido para a defesa não havia tido a atenção que o autor almejava junto a Cúria Pontifícia, reescreve seu tratado como uma glosa canônica de caráter escolástico, anexando numerosas citações das decretais, articulando sua posição em favor do papa, por meio de argumentações jurídicas.

O principal tratado lançado em defesa de Bonifácio, porém, foi redigido por Egídio Romano. Não antes de agosto de 1296, solicitado por Bonifácio VIII para escrever tratados para defender seu pontificado, Egídio havia nominado um substituto para sua diocese de Bourges, e encontrava-se na Cúria Romana³⁵⁸. O tratado *De renuntiatione papae*, lançado

³⁵⁷ MAIER, A. *op. cit.*, p. 13.

³⁵⁸ É interessante afirmar aqui que Egídio, durante o período de interregno, assim como o pontificado de Celestino V, encontrava-se afastado da Corte Papal, não tendo acompanhado, portanto, os fatos de forma presencial. Sua primeira aparição na Itália é em março de 1295 para o Capítulo Geral de Siena, onde fora escolhido para ser o próximo Prior Geral da Ordem dos Eremitas Agostinianos, além de receber o arcebispado de Bourges. Nesse sentido, podemos perceber que Egídio só toma partido em relação aos debates sobre a abdicação

em 10 de maio de 1297, é considerado original nos seus argumentos e na forma de redação, uma vez que não apenas utiliza as ideias anteriormente já citadas pelos defensores de Bonifácio, mas desdobra-se utilizando tanto as ciências naturais e a antropologia escolástica aristotélica, além dos textos do Pseud. Dionísio Areopagita, reforçando assim a noção de uma hierarquia na Instituição Católica. Observaremos as partes nas quais o autor faz referência aos opositores da legitimidade de Bonifácio, assim como as poucas citações que Egídio realiza sobre Celestino V e seu pontificado.

Egídio inicia o tratado afirmando que Bonifácio é legitimamente papa, e que todos aqueles que argumentam de forma contrária, baseiam-se em métodos sofistas. Sem especificar nomes, na leitura do texto, fica claro que Egídio está se referindo tanto aos mestres de teologia que, observando o debate dentro da Universidade de Paris, redigem coletivamente, como já afirmamos, um documento negando a legitimidade de Bonifácio, mas principalmente aos membros da família Colonna, citando inclusive os doze argumentos utilizados por estes em oposição ao direito de abdicação papal³⁵⁹.

No quinto capítulo, Egídio faz sua primeira referência a Celestino, afirmando que a aceitação da parte de Celestino, homem simples e sem formação específica, pode ser considerada como uma permissão divina, e sua renúncia como uma forma de ação divina especial. Citando Santo Agostinho, o autor explica que o julgamento de Deus não pode ser compreendido, e que Ele permite que o mal aconteça apenas para que as coisas boas possam ser separadas deste. Na tentativa de conformar os fiéis com a resignação de Celestino, Egídio escreve que Cristo, misericordioso com seu povo e sua Igreja, deixou que Morrone assumisse o Trono de São Pedro, mesmo sendo inexperiente para as funções pontificais, para depois fazê-lo perceber que ele deveria abdicar e resignar ao cargo³⁶⁰.

papal em 1297. Não podemos afirmar que o autor não tenha tido contato com os documentos lançados anteriormente, mas o certo é que apenas após o conhecido Manifesto da Lungezza, que Egídio passa a defender a validade da renúncia de Celestino, e consequentemente, a legalidade da eleição e pontificado de Bonifácio.

³⁵⁹ AEGIDIUS ROMANUS, *De renuntiatione papae*. Lewiston-Queenston-Lempeter, Edwin Mellen Press, 1992. p.1-64

³⁶⁰ Egídio conforta os fiéis dizendo que, porque Cristo tem compaixão para com a sua Igreja, ele faz saber ao administrador inexperiente que este deve abdicar e renunciar. AEGIDIUS ROMANUS, *De renuntiatione papae*. Lewiston-Queenston-Lempeter, Edwin Mellen Press, 1992. p. 267.

Citando os argumentos utilizados pelos Colonnas, que afirmavam que a abdicação de Celestino havia sido realizada através de meios misteriosos e persuasivos, e recebido com decepção por parte do Colégio Cardinalício, Egídio afirma que Caetanni, ainda como cardeal, havia tentado convencer Celestino a desistir da ideia de resignar, porém sem obter sucesso. Além disso, como a abdicação fora realizada perante e aceita por todos os cardeais, não houve a decepção, que mais tarde os Colonnas tentariam pregar.

Além disso, Egídio afirma que Celestino, ao tomar a decisão sobre a resignação, o faz com a paz em sua alma. Para o autor, Celestino age para o bem de sua alma, e especialmente pelo bem da Igreja, e que nenhum arrependimento sobre o ato de abdicar o atingiu. Principalmente porque não estava agindo de forma contrária as leis³⁶¹.

Em nossa visão, podemos perceber que Egídio realiza uma análise escolástica e não hagiográfica do breve pontificado de Celestino e, sobretudo sobre seu ato de abdicação. Ele considera que Celestino não era adequado ao cargo pontifício, mas que a falta de conhecimento e experiência do mesmo não teria sido o motivo para uma abdicação involuntária. A abdicação de Celestino, explica Egídio, parte de sua autoridade como papa, concomitante a um processo de penitência, que pode ser reconhecido apenas pelo indivíduo e a relação deste com seu pecado. Essa relação, porém é particular, não oficial a figura de um papa, que deveria agir segundo os critérios administrativos, jurídicos e canônicos, conduta adequada a um Vigário de Cristo.

Sem nomear Celestino, Egídio explica que um homem sábio, experiente e que possuísse o conhecimento de como governar a Igreja não deveria abdicar ao cargo. Porém, se o eleito para o cargo pontifício possuísse qualificação e experiência para tal, não havendo realizado nenhum ato herético, a abdicação implicaria em pecado³⁶². Nas entrelinhas, pensamos que Egídio exclui Celestino deste último exemplo, relacionado a Bonifácio em resposta àqueles que contestam seu pontificado.

³⁶¹ AEGIDIUS ROMANUS, *De renuntiatione papae*. Lewiston-Queenston-Lampeter, Edwin Mellen Press, 1992. p. 350.

³⁶² AEGIDIUS ROMANUS, *De renuntiatione papae*. Lewiston-Queenston-Lampeter, Edwin Mellen Press, 1992. p. 57. Hoc autem non dicimus, quod homo sapiens et peritus et qui bene sciat gubernare ecclesiam, renunciare non possit; sed hoc ideo diximus, quod prefata renunciatio non solum fieri potuit, sed sine peccato et cum merito facta fuit. Sed sciens et peritus, quamvis possit hoc facere, peccaret forte id faciendo.

Outro fato que observamos é que, mesmo que Egídio cite Celestino sete vezes durante todo o tratado, sua personalidade como indivíduo não é mencionada. Ele enfatiza que, como papa, Celestino tinha total possibilidade de renúncia, uma vez que, de acordo com Santo Agostinho, não existe nenhum estatuto divino que proíba a resignação do papa, pelo contrário, a possibilidade de uma abdicação é, por Egídio, considerada necessária para a ordem natural para a cristandade. Por meio da interpretação de Santo Agostinho, Egídio considera o papado como uma instituição regida pela lei dos homens naquilo que concerne a jurisdição. Porém, Egídio afirma existir duas leis distintas presentes no mundo: a lei comum, governada pelo poder temporal, e a lei espiritual, que é guiada pela autoridade espiritual. A partir dessa perspectiva, o papa não pode interferir em assuntos que dizem respeito a lei comum, exceto em casos em que ameacem a Igreja ou o Bem Comum. Esses argumentos já haviam sido desenvolvidos em seu tratado especular, e serão permeados no *De ecclesiastica Potestate*. O que pretendemos com essa afirmação, é que a ineficiência de um papa pode levá-lo a sua remoção do Trono de Pedro, mas apenas pela sua própria vontade, e não pela lei comum, ou deposição forçada. Nesse sentido, a lei espiritual é que irá agir, uma vez que o papa presta contas somente a Deus, pois somente Ele pode conceder seu poder. Esse argumento será ampliado nos anos seguintes, como veremos, durante a disputa entre Bonifácio VIII e o rei de França, por ora, essa afirmação está contida nesse tratado como mais uma argumentação para a legitimação de Bonifácio como legítimo papa.

Como afirmamos no início do parágrafo, em nossa visão, a personalidade individual de Celestino, considerado Santo e papa, mesmo após ter abdicado – ficando conhecido como papa angélico – não é assunto no tratado, justamente para não contrapor a ideia de um “santo” a um papa, mesmo que legítimo. Em contrapartida, suas fragilidades como papa em exercer o cargo, seja pela falta de experiência ou de preparo canônico, é constantemente afirmada por Egídio, realizando assim uma contraposição favorável a Bonifácio.

Por fim, salientamos o fato de Egídio utilizar a questão do livre arbítrio na figura do papa para justificar sua abdicação. Não é apenas esse conceito que Egídio utiliza para legitimar a resignação de Celestino e, conseqüentemente a validade da eleição e pontificado de Bonifácio VIII, porém o uso do conceito de livre arbítrio aplicada ao papa,

como indivíduo, e não como Instituição, parece-nos algo bastante singular e inovador para o pensamento do Ocidente Medieval.

Podemos afirmar desde já o mérito que este tratado, escrito por um dos principais pensadores ligados a Cúria – e também ao reino de França – obteve, podendo ser considerado uma importante testemunha da relevância do papado de Bonifácio VIII para a história da teoria política medieval.

Por fim, os exemplos citados acima, e principalmente o tratado egidiano, demonstram que a validade da eleição bonifaciana, recebe reforços junto a teóricos que, ligados ou não a Cúria Romana, reforçam os argumentos de legitimidade da eleição e do pontificado de Bonifácio. Em contrapartida, dos partidários que contestavam o papa, percebemos que, mesmo com os esforços conjuntos dos Colonnas e dos Espirituais Franciscanos, além de alguns mestres em teologia da Universidade de Paris, a argumentação acaba por demonstrar pouca força, principalmente se comparada com os textos pró-bonifacianos e o fato de que o próprio Bonifácio continuava a exercer sua função junto ao Solo Pontifício. Em outras palavras, percebemos que ambos possuíam forte argumentação, porém, os defensores de Bonifácio, além dos argumentos teóricos, contavam com o apoio de uma autoridade prática, o papa em si, que continuava em exercício. A argumentação teórica dos opositores, nesse sentido acaba por ter características especulatórias, não possuindo a força necessária para contestar de forma prática a legitimidade papal, muito menos para uma deposição, apenas de forma teórica. Esse aspecto passará por mudanças a partir principalmente de 1296, quando o reino de França, que não intencionava, inicialmente, uma deposição papal, mas possuía uma política centralizadora que acaba de ir de encontro com a política de Bonifácio, passa a colaborar e financiar os opositores de Bonifácio, assim como aqueles que apoiavam a ideia conciliar como solução para a Instituição Eclesiástica.

2.2.2 A disputa entre Bonifácio VIII e o Poder Temporal: Primeira fase: O Conflito do décimo

Concomitante as disputas que Bonifácio travava com aqueles que afirmavam a ilegitimidade de sua eleição e pontificado, ocorria um embate entre poder temporal e

espiritual, representado pelo papa e o rei Felipe IV, o Belo de França³⁶³. Esse embate entre Bonifácio e Felipe IV é constantemente considerado como centro de interesse dos historiadores da filosofia medieval, assim como daqueles que analisam a história do pensamento político da Baixa Idade Média, seja pela riqueza dos escritos hauridos desse contexto histórico, seja pela vivacidade do tema. Mas é interessante pensarmos, como nos lembra Souza, que na história das ideias políticas, a quantidade e qualidade dos textos teóricos que buscam defender uma instituição sócio-política são inversamente proporcionais a possibilidade de materialização dessas teorias de forma prática no auxílio dessa instituição. Nesse sentido, percebemos no século XIV vários teóricos que redigem os tratados mais completos e sólidos sobre a hierocracia, e principalmente sobre a plenitude do poder do papal frente a contestação da validade do pontificado de Bonifácio, mas que, inseridos no contexto histórico do século em questão, não podem mais ser aplicados na realidade:

³⁶³ Felipe IV, conhecido como o Belo, nasceu na cidade de Fontainebleau no ano de 1268. Filho de Felipe III, o Ousado, com Isabel de Aragão, e neto de São Luís, tornar-se-ia o decimo primeiro rei da dinastia capetúgia. Em 1284, casa-se com Joana I de Navarra, filha de Henrique II, conde de Champagne e rei de Navarra. Com a morte de Henrique, Felipe torna-se conde de Champagne e rei de Navarra com apenas 16 anos de idade. Em 6 de janeiro de 1286, após a morte de Felipe III na fracassada campanha francesa na Cruzada aragonesa, ascende ao trono de França, incorporando ao reino o condado de Champagne, caracterizado por ser um rico condado e estar situado no coração da França. Na ocasião de sua coroação, na catedral de Reims, foi saudado por Egídio Romano. Felipe IV tem sete filhos com Joana de Navarra: Luís X de França, Margarida (falece aos 4 anos de idade), Isabel de França, que casa-se com Eduardo II da Inglaterra, Felipe V de França, Carlos IV de França e Roberto (falece aos 11 anos). Acometido por uma apoplexia cerebral em uma zona não motora, manifestada inicialmente durante uma caçada no ano de 1314, Felipe IV passa por um período de afasia, que poderia ser devido a um edema passageiro. Relata-se em documentos de embaixadores que, além da impossibilidade da fala, possuía constante sede e perturbações motoras. Falece em 29 de novembro de 1314. Na historiografia, Felipe IV é sempre descrito como pessoa misteriosa, silenciosa e letárgica, descrito pelo bispo Bernard Saisset como: “Ele não é um homem, nem um animal. É uma estátua.” (KRYNEN, Jacques. Felipe IV, o Belo 1268-1314, in: LE GOFF, Jacques. Homens e mulheres da Idade Média. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, pp. 294-98.) Sua política é caracterizada por fortes ministros como Pierre Flote, Guillaume de Nogaret e Enguerrand de Margny. Durante o reinado de Felipe IV, o reino alcançou a maior população até então, possuindo cerca de vinte e três milhões de habitantes. Seu território estava sendo definido: ao sul, o rei renunciava a soberania sobre as regiões catalãs, mas expande seus territórios para o leste, para Toul, Verdun, no Barrois. Por seu casamento com Joana I de Navarra, herda o condado de Champagne, na Lorena. O território afirma-se ainda em Provença, cujos condes são descendentes de Carlos de Anjou. Dentro as principais características de seu governo, podemos destacar as querelas com o papado, a acusação e julgamento da Ordem dos Templários, os grandes vassalos e a fronteira oriental, as finanças e o desenvolvimento dos Estados Gerais, além do estabelecimento de um governo forte e politicamente centralizado. Para tanto, necessitava de auxílio administrativo e jurídico, além da integração do clero francês. Durante os trinta anos de seu reinado, Felipe IV estabelece um governo que concorre, assim como o Império e o papado, pela autoridade e universalidade na cristandade latina, levando ao máximo a premissa de que “o rei é imperador no seu reino”. STRAYER, Joseph R. *The Reign of Philip the Fair*. Princeton: Princeton UP. 1980. pp. 100–236; PREVITE-ORTON, C. W. *op. cit.*, 1972.; DUBY, Georges. *A Idade Média na França (987-1460): de Hugo Capeto a Joana d’Arc*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992;

A ideia de Império novamente se fortaleceu quando ele passou a ser uma abstração sem fundamento prático na realidade. A ideologia hierocrática, no caso vertente do século XIV, se enriqueceu de novos e bem precisos elementos teóricos quando essa *práxis* política igualmente se tornou inviável. [...]

Foi também neste momento, como acabamos de dizer, em que os organismos universais de poder estão condenados ao fracasso, que a ideologia hierocrática recebeu novos contributos, anteriormente insuspeitado, provenientes dos âmbitos da Filosofia e da Teologia. Mas, igualmente de modo curioso, os defensores da autonomia do poder secular foram buscar no terreno do adversário os seus argumentos de combate. E assim se afirma que o 'rei é imperador no seu reino', colhendo da noção universal de império um contributo para a destruição do império universal. Igualmente ainda se recorreu com mais intensidade aos fundamentos conceptuais da hierocracia, para destruir pela afirmação das teocracias régias ³⁶⁴.

Quando analisamos superficialmente a querela entre Bonifácio VIII e Felipe IV, podemos pensar que o ponto central encontra-se na questão de isenção de tributos e impostos sobre o clero francês, porém o pano de fundo é bem mais complexo. O problema envolve a questão do contraste entre poder temporal e espiritual, a universalidade do papado, a contestação do pontificado bonifaciano e a própria plenitude do poder dos papas.

Em consequência dessa disputa, que numa primeira instância não passa de um debate teórico, mesmo que fervoroso, encontramos um contraste de ideias entre os intelectuais curiais, que sustentam uma teoria tradicional, que até então não havia sido contestadas com tamanho esforço, e mestres universitários, teólogos e artistas – filósofos – e juristas, que põe a prova aquela tradição secular por meio de uma nova corrente filosófica– aristotélica – e de um novo contexto histórico e institucional, que o Império Romano Germânico tentara, mas que, durante fins do século XIII e início do XIV, não obtivera o êxito pretendido ³⁶⁵.

³⁶⁴ SOUZA, J. A. de C.R. *op. cit.*, 1995. pp. 149, 150.

³⁶⁵ Se até o século XIII as duas principais instituições existentes e reconhecidas no âmbito da cristandade latina eram o papado e o Império Romano Germânico, essa realidade passa a mudar em fins desse século e início do século XIV. O interregno imperial ocorrido na segunda metade do século XIII irá auxiliar na intenção de

A controvérsia entre Bonifácio e Felipe IV insere-se de maneira determinante na relação entre *sacerdotium* e *regnum*, e, conseqüentemente sobre o desenvolvimento de teorias desse debate político, revelando importantes ideias oriundas dos confrontos entre juristas e legistas da corte do rei Capeto e teóricos eclesiásticos, caracterizados pelo embate entre as bulas papais, documentos da chancelaria régia além de panfletos anônimos.

A pretensão do papa exercer uma *potesta directa* sobre o reino temporal não era novidade para os homens de saber do período. Na tentativa de seguir a linha de uma defesa hierocrática, podemos considerar Bonifácio VIII como o último dos papas que tentará exercer essa plenitude sobre todos os campos, a partir de uma política nitidamente inspirada nos princípios de Gregório VII e Inocêncio III, visando a afirmação da supremacia papal³⁶⁶. Não notara, porém, que os tempos haviam mudado, e que as prerrogativas que possibilitariam a afirmação da plenitude de uma forma universal não poderiam mais ser sustentadas na realidade prática, mesmo com o auxílio de fortes escritos teóricos³⁶⁷.

O motivo de embargo dessa pretensão a universalidade encontra-se no fortalecimento da ideia de *regnum*. No século XIV, em relação ao âmbito externo ao poder espiritual, sabemos que a definição de Estado ou das monarquias nacionais, como conhecidas

participação do *regnum* na disputa não pela universalidade, mas pela soberania incontestável em âmbito local. BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 153.

³⁶⁶ Consideramos para essa afirmação contribuições de historiadores que estudam as relações de poder ocorridas no interior da instituição eclesiástica, afirmando como uma das características da atuação do sumo pontífice, em especial de Gregório VII e Inocêncio III, como respeitosa as regras textuais e as leis canônicas. Os apontamentos realizados por Leandro Rust em sua obra *Colunas de São Pedro*, porém, nos provoca a pensar na possibilidade da existência de um equívoco na interpretação dos documentos existentes relativo aos pontificados de Gregório VII e Inocêncio III, tendo como razão do termo reformador que a historiografia legou a esses dois papas. Assim, o autor afirma que, ao contrário que a historiografia relata, nos séculos XI e XII, as normas canônicas não ocupavam um lugar central nas decisões oriundas do papa, sendo possível a consumação de atos através de práticas pessoais dos pontífices, e não necessariamente de uma estrutura rígida, objetiva e ordenadora. Em nossa opinião, um fato que aponta para essa perspectiva, e que nos respalda para afirmarmos que Bonifácio VIII, em fins do século XIII e início do XIV, pode ser considerado como o último a almejar a plenitude do poder, refere-se a diferenciação entre este e os papas “reformadores”. Bonifácio, vivendo no contexto do renascimento das cidades medievais, das instituições universitárias e do reaproveitamento do direito romano – um papa jurista, doutor pela Universidade de Bolonha – baseia-se nas mesmas argumentações utilizadas pelos reinos para afirmar sua legitimidade frente ao Império e o papado, para afirmar a superioridade e universalidade da instituição eclesiástica e, sobretudo, do papa. Nesse contexto, e considerando os estudos de Rust, podemos afirmar que, nesse momento, e tendo como respaldo uma argumentação jurídica e canônica, Bonifácio poderia ser considerado como principal e último papa que almeja, além da *auctoritas* a *plenitudo potestate*.

³⁶⁷ STREFLING, Sergio Ricardo. *op. cit.*, 2007, p. 410.

na modernidade, ainda não haviam sido concretizadas, mas podemos observar episódios que demonstram o início das afirmações de lealdade que os habitantes dos reinos devotam aos seus soberanos e, sobretudo a seu *regnum* no sentido de uma proto-nacionalidade. Concomitante a isso, o interregno imperial auxilia para a formulação da consciência de soberana do *regnum*³⁶⁸.

O reinado de Felipe IV (1285-1314) é caracterizado por um fortalecimento e centralização de poder, sendo considerado um dos mais marcantes do final do século XIII e início do XIV³⁶⁹. Felipe, o Belo contava com o auxílio de vários conselheiros, em sua maioria juristas, exceto por Pierre Flotte, (? - 1302), primeiro leigo a fazer parte da chancelaria francesa desde 1295. Dentre eles: Guillaume de Nogaret (1260-1313), Guillaume de Plaisians e Enguerrand de Margny (1260-1315), tesoureiro do reino, e, juntamente com os legistas da Corte francesa, tinham por objetivo a exaltação e extensão da coroa francesa³⁷⁰. Para tanto, o reino envolve-se em diversas querelas com reinos vizinhos, como a intervenção em assuntos em Castela e, mais tarde, a guerra contra a Inglaterra. Além das disputas temporais, o reinado de Felipe IV também destaca-se por disputas com o papado, iniciadas antes da eleição de Bonifácio VIII, chegando, porém, ao ápice durante seu pontificado.

Em 1290, ainda como cardeal, Benedetto Caetani, futuro papa Bonifácio VIII, realizando missões diplomáticas, havia conseguido impedir o início das hostilidades entre Felipe IV de França e Eduardo I da Inglaterra, porém durante o longo período de vacância da sede papal, a guerra inicia, envolvendo questões políticas, econômicas e territoriais, além de assuntos feudais sobre a Gasconha, Flanders e outras regiões que se encontravam sob suserania francesa Felipe IV³⁷¹. Devido a falta de um representante papal e com o objetivo de conseguir recursos para manter a guerra, ambos os reis iniciam a taxar o clero de seu

³⁶⁸ PREVITE-ORTON, C. W. *op. cit.*, 1972.

³⁶⁹ É importante observar que a ideia de fortalecimento e centralização do *regnum* de França não inicia-se com Felipe IV, mas possui sua raiz desde o reinado de Felipe Augusto (1180-1223), quando Inocêncio III (1198-1216), na decretal *Per venerabilem*, reconhece, por meio das afirmações do monarca – de que em seu reino não existiria ninguém com poder superior ao dele – a superioridade do rei de França sobre seu território, sendo posteriormente continuado posteriormente por São Luís IX (1126-1270), avô de Felipe IV.

³⁷⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. Antes que houvesse clérigos. In: *Trans/Form/Ação*. Revista de Filosofia. UNESP. São Paulo. vol.37, n.3. 2014. p. 95.

³⁷¹ STRAYER, Joseph R. Defense of the Realm and Royal Power in France. In: *Medieval Statecraft and the Perspectives of History*. ed. John F. Benton and Thomas N. Bisson. Princeton, 1971. pp. 219-99.

respectivo *regnum*, ato que fora proibido durante o IV Concílio de Latrão de 1215, nos cânones 44 e 46³⁷².

No verão de 1296, Bonifácio é chamado, não na condição de papa, mas como pessoa privada, a fazer papel de árbitro na questão, em uma tentativa de intermediação na questão das taxas impostas ao clero, sem, porém obter sucesso. No mesmo ano, novos impostos foram solicitados pelos reinos combatentes, gerando protesto por parte do clero – exceto os bispos –, principalmente os cistercienses³⁷³.

Em 24 de fevereiro de 1296 Bonifácio, atento as queixas realizadas por parte do clero promulga a bula *Clericis laicos*, que fora inserida nos registros da chancelaria como “Proposições sobre a liberdade eclesiástica”. A bula inicia chamando atenção sobre a ganância existente no meio laico, e a forma como esse vício se demonstra no momento e que o documento está sendo redigido, afirmando que o poder secular não pode exercer nenhum poder sobre o clero, assim como nenhum membro pertencente a eclesía, tão pouco aos bens pertencentes a Instituição Eclesiástica. Mesmo com esse conhecimento, os detentores dos poderes laicos continuavam a solicitar impostos sobre os bens eclesiásticos, que dizem respeito somente ao clero e não ao poder temporal. Neste documento, o papa renova os argumentos do IV Concílio de Latrão, além de rever os textos das Decretais Gregorianas que permitiam a doação voluntária de bens por parte do clero – porém, mesmo nessas decretais a taxação necessitaria do consenso papal. Nesse momento, Bonifácio relembra que para acabar com esses atos ilícitos de cobrança, e respondendo aos clamores de parte das pessoas eclesiásticas, decreta, por sua autoridade como papa, que salvo sobre o consenso papal, aqueles que aceitarem realizar a doação e aqueles que realizarem a cobrança sofrerão a pena da excomunhão. Nesse sentido os argumentos da bula giram em torno do imprescindível

³⁷² No IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, o papa Inocêncio III decreta que o clero não deveria pagar qualquer forma de taxa ou imposto aos governantes temporais, sem antes consultar e solicitar ao sumo pontífice, fora em ocasiões especiais e com a autorização da instituição eclesiástica. Na prática, era comum, no século XIII, a taxação de propriedades eclesiásticas com o consentimento do papa. Geralmente esse ato era realizado com o intuito de financiar campanhas militares. É importante ressaltar que ambos os reis tomaram a atitude de taxar o clero: Felipe IV realiza a taxação das igrejas francesas, enquanto Eduardo I da Inglaterra realiza o mesmo ato com as igrejas inglesas, ambos justificando sua atitude sob a perspectiva de financiamento de uma “guerra justa”. TIERNEY, Brian. *op. cit.*, 1988. p. 178; STRAYER, Joseph R. *op. cit.*, 1971. pp. 291-299.

³⁷³ WOLTER, Hans, BECK, Hans-Georg. *op. cit.*, 1975. p. 391.

consenso papal sobre a cobrança de qualquer imposto da parte dos reis – ou de qualquer laico – sobre os bens pertencentes a Igreja, podendo os mesmos serem submetidos a graves penas, inclusive a excomunhão³⁷⁴. Além disso, a bula também pretendia impedir o clero de realizar, mesmo de forma voluntária, qualquer doação aos reinos sem a prévia autorização do sumo pontífice, do contrário seriam automaticamente excomungados³⁷⁵.

Assim, além de conter a atitude de cobrança sobre o clero dos respectivos territórios, Bonifácio pretende com essa bula negar o princípio de que o rei possuiria total autoridade em seus reinos³⁷⁶. Questionando a soberania régia, o papa afirma que o governante não possui, mesmo dentro de seus respectivos reinos, nenhuma autoridade sobre os bens eclesiásticos, sendo este pertencente ao papado³⁷⁷.

Dessa maneira, devemos considerar a promulgação da bula como uma forma que Bonifácio encontra para intervir na condição de legislador na esfera vital do *regnum*, que, por sua vez, busca, cada vez mais, uma maior autonomia frente a universalidade da Igreja e, sobretudo da *potesta* papal. Em outras palavras, se os termos definidos por essa bula fossem seguidos pelos detentores do poder temporal, estes, em relação a condução da guerra, tornar-se-iam dependentes da vontade do papa – a quem dependia a condição de impor taxas para a manutenção do conflito bélico. A bula foi promulgada com o intuito de atingir toda os reinos

³⁷⁴ É nosso desejo pôr um fim a tais atos ilícitos. Por isso, tendo ouvido os nossos irmãos, os cardeais, decretamos, pela autoridade apostólica, que os prelados e as pessoas eclesiásticas religiosas, ou seculares, de qualquer estado, condição ou ordem, que aos leigos pagarem, prometerem ou consentirem em fazê-lo, dizimos, contribuições ou tributos, vigésimos ou centésimos do seu patrimônio pessoal ou das rendas e possessões das suas igrejas, ou ainda pagarem uma quantia, porção ou quota dos seus próprios proventos ou bens, ou do seu valor aproximado ou real, sob a forma de ajuda, empréstimo, subvenção, subsídio ou a modo de presente, ou ainda sob qualquer outro pretexto, modalidade ou solicitação, sem prévia autorização desta mesma Sé Apostólica, incorrerão na sentença de excomunhão. Extrato da bula *Clericis laicos*. *Apud* SOUZA, J. A. de C. R, 1995 p. 180.

³⁷⁵ IZBICKI, Thomas M. *op. cit.*, 1989. p. 179.

³⁷⁶ Igualmente incorrerão em semelhante castigo [excomunhão], os imperadores, reis príncipes, duques, condes, barões, potentados, capitães, oficiais e demais autoridades, qualquer que seja o seu título, de cidades, castelos de demais localidades, onde quer que estejam, e qualquer pessoa, de qualquer lugar de origem, estado ou condição social, e aqueles que impuserem, demandarem ou receberem tais bens, incluindo os que se atreverem a violar, tomar ou ocupar as propriedades das igrejas ou os bens das pessoas eclesiásticas, depositados nos edifícios sagrados, ou ainda os que tal ordenarem ou receberem tais bens, e aqueles que souberem de tais fatos e prestarem ajuda, conselho e apoio a tal empreendimento, oculta ou publicamente. Extrato da bula *Clericis laicos*. *Apud* SOUZA, J. A. de C. R, 1995 p. 180.

³⁷⁷ TIERNEY, Brian. *op. cit.*, 1988. p. 174.

do Ocidente Medieval, mas é implicitamente direcionada especialmente para os reinos de França e Inglaterra.

A bula obtém um parcial sucesso na Inglaterra, onde o clero se refuta a realizar mais pagamentos, o que acaba por desencadear uma luta constitucional, que acaba com a renovação da *Magna Charta* de 1215 em 1297, *Confirmatio cartarum*, delimitando assim o poder do monarca.

No reino de França, porém, a bula não chega a ser respeitada. Por parte do episcopado, há inicialmente a retirada do consentimento do recolhimento do décimo para a campanha francesa, porém, no Sínodo de Paris realizado em junho de 1296, o clero parisiense volta a solicitar ao papa a possibilidade de auxílio por parte dos mesmos ao *regnum*. Felipe IV, por sua vez, reage contra a ameaça de excomunhão por meio de duas formas: proíbe em 18 de agosto do mesmo ano a exportação de ouro e prata, assim como a saída de qualquer soma em dinheiro da França – prejudicando assim os ganhos papais³⁷⁸; e inicia uma campanha que afirmava que o clero recebia a proteção do reino e não contribuía pela mesma.

Em 20 de setembro do mesmo ano, Bonifácio envia outra bula, em tom áspero, a Felipe IV, acusando-o de violar a liberdade eclesiástica, recordando-o que o edito da *Clericis laicos* não possuía nenhuma argumentação nova, e que o papa tinha o direito e dever de proteger o próprio clero, mas a bula não excluía de forma alguma a possibilidade de auxílio ao *regnum* através de concessões de taxas, e ainda que Bonifácio sempre havia sido amigo do reino de França.

A bula, denominada *Ineffabilis amoris dulcedine*, inicia com um tom que aparenta ser redigida por um pai preocupado com os erros cometidos por seu filho, convidando-o a dar mais atenção a questões relativas a alguns erros cometidos por Felipe que podem prejudicar a salvação de sua própria alma. O tom de escrita da bula muda quando Bonifácio passa a abordar questões mais concretas e concernentes as ações de Felipe IV em relação a bula *Clericis laicos*, ou seja, os editos relativos àquela bula ainda estavam em vigor,

³⁷⁸ Essa medida já havia sido tomada em tempos anteriores, mas nesse momento foi elaborada de forma estratégica, impedindo os banqueiros italianos de transportarem as rendas da Igreja para Roma, havendo casos de expulsão de alguns destes do reino de França. PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol.V . Ed. Presença, Lisboa: 1972. p. 286.

salvo a permissão papal, e aquele que não cumprisse sofreria a pena da excomunhão. No caso específico de Felipe IV, aconselhado por seus assessores, o rei continuava a cobrar das pessoas eclesiásticas taxas e impostos para subsidiar a guerra contra a Inglaterra, ou com o argumento de proteção do reino, contrariando, assim, os editos papais da *Clericos laicos*. É importante lembrar que nesse período, os panfletos que contestavam as bulas hauridas da Santa Sé já circulavam pelo reino francês³⁷⁹. Nesse sentido a bula *Ineffabilis amoris dulcedine* possuía também argumentos que afirmam que o rei francês concedia mais atenção a seus conselheiros que o devido, recomendando-o modificar a forma como agia em relação aos mesmos. A bula conclui-se com uma ameaça de que, se a desobediência do rei de França continuasse, o papa seria forçado a meios extraordinários e punições espirituais³⁸⁰.

Como resposta, em todo o território francês, inicia-se uma propaganda – provavelmente derivada da corte francesa – que colocava em discussão a relação entre os laicos e o clero, principalmente o francês. Nessa, se afirmava que a Igreja francesa, por conta de seus rendimentos, que derivavam dos laicos, tinham uma espécie de obrigação com a comunidade, e que as acusações e ameaças de pena que os clérigos sofriam por parte do papado eram considerados ilegais. A propagação dessas ideias é conhecida, principalmente por meio de um escrito que fora extremamente difundido: a *Disputatio inter clericum et militem*. Nesse texto, escrito de forma anônima³⁸¹, provavelmente entre os anos de 1296-97,

³⁷⁹ COUTO, Johnny Taliateli. Antes de que hubiera Clérigos. In: Iglesia y Estadoteorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334). Bernardo Bayona Aznar y José Antônio de C. R. Souza (eds.). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016. p. 79.

³⁸⁰ [...] Quod si forsan ad inique suggestionis instantiam assumpseris causam edende constitutionis ejusdem pretextu nostre constitutionis, quam nuper pro ecclesiastica edidimus libertate, talis profecto tam suggestorum, quam suggeti motus nullus fulcitur auxilio rationis. Constitutio enim nostra, si ad rivalem sensum, postposito congruo, non trahatur, id, si bene perperitur, statuit, quod alias per sanctiones canonicas est statutum, licet penas contra transgressores adjecerit nonnullis ex communi quasi vitio peccare desinentibus potius formidine pene, quam amore virtutis. Non enim precise statuimus, pro defensione ac necessitatibus tuis vel regni tui ab eisdem prelatibus, ecclesiasticisve personis pecuniarium subsidium non prestari; sed adjecimus id non fieri sine nostra licentia speciali, aductis in consoderationem nostram exactionibus intolerabilibus ecclesiis et persons ecclesiasticis, religiosis et secularibus dicti regni ab officialibus tuis auctoritate tua impositis atque factis; de futuris potius verisimiliter formidantes, cum ex preteritis certitudo presumi valeat de futuris. Set te non novimus ad tales exactiones auctoritate fulcitum, cujus auctoritatis abusum in te ac quolibet principe seculari divina et humana jura, quinimmo judicia detestantur, cum tibi pro tua et successorum tuorum salute ad perpetuam rei memoriam presentibus nuntiamus. Nullique suggerenti contrarium fidem adhibeas quinimmo nec prestes auditum [...] Extrato da bula *Ineffabilis amoris dulcedine*. *Apud*. COUTO, 2016, p. 79.

³⁸¹ O anonimato, nesses casos, pode ser considerado como uma forma de proteção dos juristas que elaboravam esses textos, pois, caso assinados, podiam ser ameaçados de excomunhão. A maioria desses juristas pertenciam a

encontramos um membro eclesiástico e um cavaleiro, que, em forma de diálogo, discutem a questão dos dois poderes e a relação entre os mesmos³⁸². Encontramos nessa disputa a afirmação de que o poder secular deveria auxiliar o eclesiástico, mas também contestava-se a superioridade do poder espiritual frente ao temporal, uma vez que a Igreja deveria se ocupar de questões relacionadas com a espiritualização: sua função era a difusão da palavra de Deus e a administração dos sacramentos, sendo, portanto que a preocupação da Igreja deveria estar no reino do céu e não naquele terreno. Além disso, a Igreja, de forma universal, deveria auxiliar os reinos, uma vez que estes que proporcionavam a sua defesa³⁸³.

uma burguesia citadina que encontrava-se em crescimento. Esse interesse na centralização política dos reinos na mão do governante temporal, seria benéfico frente aos interesses econômicos dessa classe. BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 155

³⁸² WOLTER, Hans, BECK, Hans-Georg. *Storia della chiesa*. Civitas Medievale XII-XIV secolo. V. Milano, Jaca Book, 1975. p. 392.

³⁸³ Durante a disputa entre Bonifácio VIII e Felipe IV, diversos foram os panfletos disseminados que contestavam a atitude do Papa e os limites de sua atuação no reino temporal. Dentre estes, a *Disputatio*, mesmo que não tenha chegado até nós em sua totalidade, pode ser considerada como a mais expressiva em relação ao contexto histórico. Em relação a sua redação é a única conhecida em forma de diálogo, apresentando uma singular tensão entre os dois debatedores. Rivière, ao analisar o texto, afirma que a iniciativa de disseminação desse panfleto parte da corte régia, uma vez que o clérigo demonstra-se como uma figura contraditória, enquanto o cavaleiro possui o maior papel na discussão e a palavra final, demonstrando-se conhecedor não apenas do direito canônico, mas como das escrituras. Já no primeiro diálogo, percebemos o motivo sobre o qual o texto fora escrito: a taxação do clero. O clérigo denuncia ao cavaleiro as injustiças as quais a Igreja estaria passando, e o desrespeito em reação aos privilégios, reconhecidos pela lei aos membros eclesiásticos. O mesmo é subitamente interrompido pelo cavaleiro que, antes de iniciar a discussão, pretende entender qual o significado de lei (*ius*) para o clérigo. Analisando apenas essas primeiras frases, podemos perceber a diferenciação que existe entre a ideia de lei para o clérigo, ou seja o direito canônico, e para o cavaleiro, que acredita que a lei deve ser escrita pelo rei, uma vez que a Igreja, que deve se preocupar com assuntos espirituais, não poderia determinar nenhum decreto no campo onde não possui domínio, ou seja o campo temporal: “*Le leggi del sovrano francese non valgono per l'impero e quelle promulgate dall'imperatore non riguardano il regno di Francia. E così come i principi secolari non sono legittimati ad interferire nelle vostre questioni spirituali, su cui non hanno ricevuto alcun potere, voi non potete occuparvi delle questioni temporali, poiché esulano dalle vostre competenze. Perciò, ogni qual volta promulgate un decreto relativo all'ambito temporale, oltrepassando i limiti della giurisdizione assegnativa da Dio, il vostro atto non ha il minimo valore.*” Na sentença acima, podemos verificar o referimento a dualidade gelasiana, já citada anteriormente, e que é ironizada pela figura do cavaleiro referindo-se a Bonifácio, presumindo que o papa, detentor de um poder universal, poderia obter legitimamente qualquer bem, enquanto na realidade, ele pode apenas legislar sobre aquilo que possui domínio, o poder espiritual. O clérigo rebate essa ideia afirmando a realza universal de Cristo e, que atribuiu a mesma autoridade a Pedro e, conseqüentemente a cada pontífice. Para desestruturar essa argumentação, o cavaleiro retoma uma tese do século IV – que tradicionalmente era atribuída a Agostinho, *Le Questiones Veteris et Novis Testamenti*, mas que hoje é considerado como um escrito anônimo – afirmando que, quando se fala da vida de Cristo, existem dois momentos: da humildade (*humilitatis*), que termina com a Paixão de Cristo, e da majestade (*maiestatis*), que inicia com a ressurreição, onde Lhe é dado o poder sobre o céu e a terra (Mateus 28:18). A nomeação de Pedro, e portanto dos sucessivos papas, não está ligado ao segundo momento, mas sim ao primeiro devendo portanto o Sumo Pontífice tentar ao máximo reproduzir os gestos de humildade que Cristo realizou quando estava na terra. Em outras palavras, o cavaleiro afirma que o poder que Cristo delega ao vigário, refere-se aquele realizado como homem mortal, e não o que Ele recebe após

ascender ao céu. Para justificar as afirmações, segue-se, no diálogo, várias referências bíblicas que o cavaleiro utiliza como argumentações para o clérigo, que nesse interino, permanece em silêncio, e quando retoma a palavra, não retruca as afirmações do cavaleiro, mas busca em Inocêncio III argumentos para defender a *potestas indirecta* que o papa possui mesmo no âmbito político, que autoriza a intervenção em questões temporais, quando o rei se demonstra negligente ou realize atos de forma ilegítima: “*Chierico: Ma se qualcuno agisce in modo ingiusto, commette peccato; e colui al quale compete conoscere e valutare i peccati deve necessariamente avere lo stesso potere per quanto concerne il giusto e l'ingiusto. Quindi, poiché il problema di ciò che è giusto o sbagliato si pone anche in relazione alle faccende temporali, ne consegue che la chiesa deve giudicare anche le questione temporali*”. Essa afirmação do clérigo pode ser interpretada como uma forma de criticar a atitude de Felipe em taxar o clero, mesmo depois de ser proibido pela bula *Clericis Laicos*. Se considerarmos que essa bula se fundamenta sobre pecado e injustiça, e que esses assuntos são concernentes a Igreja, podemos concluir que entre os deveres dos clérigos é avaliar o que é justo ou pecaminoso, mesmo que o assunto esteja relacionado com questões temporais. Sobre a argumentação do clérigo, o cavaleiro responde afirmando a necessidade de existir um único centro de poder legislador no âmbito temporal, e que possua meios coativos de realizar a justiça. O cavaleiro não discorda de forma absoluta na questão da reivindicando da *potestas indirecta* papal, que permite que o clero intervenha no âmbito temporal, em assuntos excepcionais, nos quais o governante temporal não esteja em condições de julgar ou punir, mas afirma existir a possibilidade de que o clero tome para si o direito de julgar qualquer questão, tendo como justificativa o pecado cometido, e nesse caso, a justiça do rei não teria mais validade. Para contradizer seu interlocutor, o clérigo passa a argumentar sobre a hierarquia existente, afirmando a superioridade das coisas espirituais frente as temporais, afirmando que é responsabilidade do clero também julgar questões seculares: “*Ma non è forse vero che, rispetto alle cose spirituali, quelle temporali hanno un ruolo meramente strumentale? Ne dicende che l'ambito teporale deve essere subordinato a quello sprituale ed il potere spirituale deve estendersi anche alle questione temporali.*” Sobre este argumento o cavaleiro rebate pois esse pensamento contradiz o ensinamento das Sagradas Escrituras, que atribui a Igreja a responsabilidade somente sobre questões relacionadas a fé: “*Quanto poi alla vostra tesi secundo cui il potere spirituali deve estendersi anche all'ambito temporali, vi ho già risposto in precedenza ricordando le parole di Paolo 'Ogni sommo sacerdote, scelto fra gli uomini, viene costituito per il bene della comunità nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati' (ebreus 5,1). Dunque, i sacerdoti debbono guidarci in tutto ciò che concerne Dio, mentre non spetta alla chiesa occuparsi di questioni terrene*”. Em contrapartida, o clérigo questiona ao cavaleiro qual a importância para os governantes temporais em saber como o clero administra os próprios bens. Em resposta o cavaleiro afirma que os membros do clero francês satisfazem seus desejos por meio dos bens que deveriam ser revertidos para os pobres. Por sua vez, o clérigo afirma a impossibilidade de depredar os bens da Igreja para financiamentos de campanhas militares: “*Vi faccio però notare che questo re Ionas non ha sottratto i beni assegnati alla chiesa, ma li ha spesi per restaurare il tempio, mentre voi oggi ci portate via ciò che possediamo e lo impiegate per organizzare spedizione militare ed allestire navi de guerre*”. Em resposta, o cavaleiro afirma que sem a autoridade e a proteção do reino, a Igreja francesa não haveria nenhum bem, afirmando ser um absurdo que apenas a autoridade temporal arque com as despesas de proteção de toda a comunidade, comparando o clero com um ser parasitário: “*Potere quindi rendervi conto di come sia sufficiente consegnare al re una piccola parte delle vostre ricchezze per restare al sicuro ed evitare di perdere tutto quanto possedete. [...] D'altra parte, pretendere che re e principi siano tenuti ad utilizzare il loro denaro ed a rischiare la vita per difendervi, mentre a voi spetta riposare all'ombra degli alberi, mangiare cibi raffinati, bere in allegria, dormire placidamente in letti dagli ornamenti eleganti e condurre un'esistenza lasciva*”. Ao justificar a necessidade do auxílio do clero para questões bélicas, o cavaleiro lembra ao clero que tudo que pertence a *Ecclesia* também pertence aos cristãos, e que se o príncipe utiliza tais bens para proteger seus súditos, ele não viola nenhuma lei: “*Ora, tutto ciò che è donato a Dio viene automaticamente destinato a finalità caritevole; e cosa potrebbe esservi di più caritevole che occuparsi della salvaguarda del popolo cristiano? Cosa potrebbe apparire più importante agli occhi del Signore che tenere nemice, ladri ed assassini lontani dalla comunità dei fedeli, pagando il riscatto necessario per garantire la pace al popolo cristiano? Perciò quando i beni della chiesa vengono impiegati in questo modo, sono davvero destinati allo scopo per cui sono stati donati*”. Por meio dessa última frase, percebemos que o autor da *Disputatio* procura legitimar a doação de impostos através da justificativa bélica para a proteção dos cristãos, uma vez que é para defesa do bem comum que esses recursos seriam utilizados. Como última forma de defender seu ponto de vista, o clérigo afirma que foram os Imperadores e não o rei de França que confere a Igreja Francesa os privilégios das quais essa goza. Em resposta, o militar convida o clérigo a estudar história, uma vez que o reino de França havia constituído uma entidade política

Outro texto conhecido, mas que, porém não se pode ser datado com exatidão, refere-se ao panfleto *Antequam essent clerici*. Este contém basicamente os mesmos princípios afirmados na disputa entre clérigo e militar, sendo também escrita de forma anônima. Suas principais afirmações são relativas a justificação do impedimento por parte de Felipe IV da saída de bens preciosos da França, afirmando ser uma medida necessária para que esses bens não viessem a cair nas mãos de reinos inimigos³⁸⁴. Bonifácio é acusado de interferir nos assuntos temporais quando ameaça Felipe IV de excomunhão.

distinta do Império, do qual era separado e em que ambos reconheciam sua autoridade: “*La vostra è una risposta oltraggiosa e sacrilega. E poichè, a quando sembra, ignorate quale sia l'origine de regno, oppure – ipotesi apparentemente più verossimile – mal sopportate il grado d'importanza che esso há raggiunto, vi invito ad esaminare i registri della cancelleria di Carlo Magno ed a sfogliare le cronache più autorevoli: scopriete così che il regno francese è una parte dell'imperio di nobilissimo rango, da esso separatasi circa cinquecento anni fa com un accordo che le garantiva pari dignità ed autorità. Ne discende che il re di Francia dispone entro i confini della própria giurisdizione di tutti i privilegi e le prerogative che chi regge l'impero há conservato nella porzione di territori sotto il suo controllo. Infanti, quando il regno dei Franchi si é stacado dal resto dell'imperio in seguito a una sparzione fra fratelli, il loro principe há acquistado nella sua pienezza qualsiasi prerogativa detenuta ed esercitata sino a quel momento dall'imperatore, in virtù della sua autorità sovrana su quella parte che in seguito si è completamente separata dall'impero.*” Essa afirmação atribui ao soberano francês um poder pleno sobre seu território, reafirmando a ideia de que “*imperator in regno suo*”, podendo, portanto modificar qualquer lei imperial. Nesse sentido, o clero francês deve aceitar as decisões tomadas pelo governante temporal no intuito de contribuir para o bem comum de sua comunidade. Como a *Disputatio* nos é desconhecida em sua versão completa, ela conclui-se com uma série de citações bíblicas sobre a origem divina do poder. Através dessa breve análise desse tratado, que nos informa muitas características do período em questão, principalmente relativo a disputa entre Bonifácio e Felipe IV, podemos notar que certamente o autor do texto possuía grande conhecimento não apenas em relação a bíblia e a patrística, mas com o direito canônico e romano. Além disso, podemos afirmar a importância da discussão da questão do campo de atuação dos dois poderes, ao ponto do texto e do debate sair do âmbito das Universidades e passar a ser disseminada através de panfletos. Esses reforçam uma ideia de unidade do *regnum* da França, que seria independente do Império e da própria Instituição eclesiástica, reivindicando para si o clero que reside no reino, justificando a sua taxaço com a proteção que o mesmo recebe do poder temporal, que atua para o bem comum de toda comunidade – laica ou eclesiástica. É importante ressaltar que vários dos argumentos encontrados na *Disputatio inter clericum et militem* serão mais tarde utilizados por vários teóricos escolásticos. Os argumentos utilizados pelo *Miles* serão mais tardes utilizados por Guilherme de Ockham, e principalmente por Marsílio de Pádua em seu *Defensor Pacis*, enquanto os argumentos do clérigo sobre a soberania do poder espiritual sobre o temporal e a questão da *potesta indirecta* será abordada por Egídio Romano em seu tratado *De Ecclesiastica Potestate*. RIVIÈRE, Jean. *op. cit.*, 1926. pp. 129-131, 254; RENNA, Thomas. Kingship in the Disputatio inter clericum et militem. In: *Speculum* n. 48. 1973. pp. 684-90; SIMONETTA, Stefano. Filippo Il Belo, Enrico VIII e la Disputa inter clericum et militem. In: BRIGUGLIA, Gianluca; SIMONETTA, Stefano. *Filippo il Belo e Bonifacio VIII. Scritti Politici di una disputa*. Bergamo: Lubrina Editore. 2002. pp.123-41.; DYSON, R.W. *Three Royalist Tracts, 1296-1302: Primary sources in political thought*. Bristol. Thoemmes, 1999. pp.12-46.

³⁸⁴ “Antes que existissem os clérigos, o rei de França possuía custódia de seu reino, podendo legislar para protegê-lo contra as ameaças dos inimigos, e através dessas leis, o rei poderia retirar-lhes todo recurso que poderiam utilizar para atacá-los. Por esse motivo, que nosso rei, através de um edito geral, proibiu que saíssem do reino cavalos, armas, riquezas e objetos semelhantes, para que os mesmos, por meio de fraude dos profanos, não chegassem até as mãos dos inimigos.” SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 2014 p. 104; DYSON, R.W. *op. cit.*, 1999. p. 2.

Os temas demais referem-se, assim como na *disputatio* analisada nas páginas anteriores, a questões relativas ao excesso de luxúria do clero, da falta de auxílio aos mais carentes e o fato do clero ser defendido pelo reino, sendo, portanto necessária a sua contribuição³⁸⁵. Todo o tratado é redigido de forma escolástica, possuindo vários argumentos teológicos e exemplos bíblicos, o que nos leva a supor a participação de um ou mais membros eclesiásticos na sua redação. A singularidade desse panfleto, em comparação com a *Disputatio inter clericum et militem*, refere-se aos quatro últimos parágrafos que são redigidos como se fosse o próprio Felipe IV, ao invés do autor anônimo. Nesses parágrafos encontramos como principais argumentos a afirmação de que ele (o rei), assim como seus antecessores, continuaria a defender a fé cristã, venerando o clero e agindo com justiça, mas que não permitiriam a interferência do âmbito espiritual em seu reino, principalmente quando este encontra-se sobre ameaça externa. Além disso, a voz, supostamente de Felipe IV, afirma que a Igreja e o clero do território francês possui sua riqueza em parte em razão de seu reino e de seus antepassados, uma vez que a França sempre fora participativa na defesa da Igreja, diferente de outros reinos, e que seria uma forma de ingratidão negar o auxílio financeiro ao reino de França quando este está enfrentando inimigos³⁸⁶.

Em 28 de fevereiro de 1297, inicia uma certa flexibilização da política de Bonifácio em relação a taxaço do clero francês, por meio da bula *Coram illo fatemur*, que, respondendo a solicitação do clero francês em auxiliar o reino na iminente guerra, autoriza a

³⁸⁵ “Ora, assim como é torpe uma parte que não se articula com o seu todo, assim também, como se fosse paralítico, um membro inútil que recusa prestar auxílio ao seu corpo, todos aqueles que, pouco importa se forem clérigos ou leigos, nobres ou plebeus, que recusa a prestar um auxílio à sua cabeça ou ao seu corpo, isto é, ao senhor rei e ao reino, ou melhor, inclusive a si mesmo, comprovam que eles próprios são partes desconexas e membros inúteis, como se fossem paralíticos. Daí, como se fosse uma subvenção, na medida de suas possibilidades, são solicitados auxílios a tais pessoas, não deveriam ser chamados [por elas] de exações, extorsões ou impostos, mas, antes, de subsídios devidos à cabeça, ao corpo e aos membros, isto é, um soldo destinado a pagar os defensores e combatentes – por aqueles a quem não é lícito ou que não podem lutar por si mesmos. De fato, ninguém tem a obrigação de lutar pelos outros, com seus próprios recursos, e é óbvio que, se a fúria dos inimigos do reino se tornar incontrolável, é sabido que os bens dos clérigos serão completamente destruídos, por isso, muito mais do que os outros, eles precisam ser defendidos contra um ataque inimigo e, por esse motivo, de acordo com o direito natural, é proibido a qualquer um cometer injustiça: ao servo e ao livre, ao clérigo e ao leigo, ao nobre e ao plebeu e, assim igualmente, não opor o escudo da defesa contra uma espada hostil, nem pagar um salário ao defensor. SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 2014. pp. 105, 06; DYSON, R.W. *op. cit.*, 1999. p 06.

³⁸⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 2014. pp. 103-04.

contribuição do mesmo³⁸⁷. Já em 31 de julho de 1297, Bonifácio promulga a bula *Etsi de statu*³⁸⁸, na qual revoga algumas questões da *Clericis laicos*, garantindo ao rei francês o direito

³⁸⁷ Coram Illo fatemur qui scrutator est cordium et cognitor secretorum quod, licet totius christiane religionis cura et universalis tutela ecclesie mentis nostre archana sollicitent nostrosque occupent cogitatus, inclitum tamen regnum Francie ac ejus christianissimi principes, ecclesie ac ecclesiastice persone incoleque catholici, quibus ab ipso nostre primordio juventutis si veri nobis testimonii non negetur auxilium quadam speciali, pura et patenti nos affectione constringimus, eorumque continentia, status tam prosperi quam adversi, tanto ferventius et efficacius nostra complectuntur intrinseca, excitant studia, et corporeos et mentales sensus distrahunt, turbant et placant, prout rerum et temporum qualitate suggeritur, quanto ex hiis et quia in eis Romana mater ecclesia plusquam in ceteris devotionis et reverentie adinvenire plenitudinem consuevit, nostris carius et frequentius sine ulla intermissione quasi ipsis obtutibus presentantur. [...] Super eo autem quod vos, gravia vobis et universis ecclesiis et personis ecclesiasticis dicti regni non solum rerum sed etiam personarum ex iis inslare pericula formidando, vias exquirentes et modos quibus et vobis et eisdem ecclesiis et personis adversus fromontos insultus, regali providentia, sine qua impossibile tenetis negotia dirigi, defensionis oportuna remedia preparentur, nobis per easdem litteras supplicastis, ut carissimo in Christo filio nostro Philippo regi Francorum illustri pro hujusmodi comunis defensionis suffragio, in qua proprium versatur interesse cujuslibet, impendendi subventionem congruam absque transgressione constitutionis nostre su per hoc édite, vobis et universis ecclesiis dicti regni concedere licentiam dignemur, vestram providentiam commendamus. Licet enim constitutionem illam ediderimus pro ecclesiastica libertate, non tamen fuit nostre mentis intentio ipsi regi aliisve principibus secularibus in tam arte (sic) necessitatis articulo, precipue ubi ab extrinsecis injuxta (sic) timetur invasyo (sic), ab intrinsecis ejusdem regni subversio formidatur, ac etiam prelatorum, ecclesiarum et personarum ecclesiasticarum evidens porioulum immineret, viam subventionis excludi quominus ipsi prelati ecclesie ac ecclesiastice persone libero arbitrio atque sponte, de nostra licentia, pro comunis defensionis auxilio, in qua proprium cujuslibet interesse conspiciatur, principibus ac sibi ipsis provideant juxta suarum modulum facultatum et sicut alias dicte regi ac nonnullis aliis regni sui tam litteratorie quam per nuntios exprexisse (sic) meminimus si, quod Deus avertat, ipsum in necessitate tam gravi et tam importabili conspiceremus expositum (sic), quod exterioribus egere subsidiis no secretur, non solum de bonis ecclesiasticis dicti sui regni sibi ea prestari vellemus, quinimmo ecclesie Romane res, posse, ac bona, et personam nostram etiam exponeremus pro suorum conservatione jurium ejusque necessitatibus sublevandis, in quantum secundum Deum noster et ipsius honor ecclesie pateretur. Vestris itaque in hac parte supplicationibus annuentes, presentium auctoritate conoedimus ut, si casus comunis et evidentis necessitatis immineat, ut scripsistis, ac idem rex vestram et aliorum prelatorum, ecclesiarum et personarum atque bonorum ecclesiasticorum sicut et ceterorum personarum, locorum et bonorum dicti sui regni voluerit deffensionem assumero ac assumat et efficaciter prosequatur et id expedire videritis, liceat vobis et eisdem prelatis, ecclesiis et personis ecclesiasticis, absque metu constitutionis nostre predictae, ipsi regi pro hujusmodi vestre ac ipsorum regis et regni intrinsece deffensionis subsidio, subventionem congruam, prout vobis et ceteris prelatis regni prefati seu majori parti vestrum et ipsorum videbitur, voluntariam, liberalem et liberam, non coactam, absque omni concussionem, exactione ac executione tem porali vel laycali exigendam, hac vice presenti nostra fretis licentia impertiri camque similiter regi liceat recipere memorato. Volumus autem quod, si subventionem hujusmodi prestari contingat, formam et modum et quantitates etiam ac quicquid super hoc factum extiterit, nobis per vestras litteras seriusus intimare curetis, ut quantum discrete vel indiscrete, moderate vel immoderate premissa processerint et acceptationem vel moderationem exegerint clarius videamus. Scire quoque vos volumus nostre intentionis existere quod sine iterata licentia hujusmodi subventio annalem terminum non excedat. Dat. Rome apud Sanctum Petrum, kalendas martii, anno tertio. THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. I, Paris. 1884. no 2333. p. 918.

³⁸⁸ *Etsi de statu* rogni cujuslibet in quo catholice fidei cultus viget, paterne sollicitudinis studio cogitemus, ad statum tamen christianissimi regni Francie, in quo semper anteaclis temporibus erga Romanam matrem ecclesiam vigit dovotionis integritas, reverentie plenitudo resplenduit, fervuit obedientie promptitudo, tanto solertius aciem considerationis extendimus et circa illud cogitationis nostre versatur inatantia, quanto ipsum uberiori favorre prosequimur et sinceius gerimus in visceribus caritatis. Dudum siquidom, pastoralis officii debitum excquentes, in favorem ecclesiarum et ecclesiastice libertatis auctoritate apostolica duximus statuendum ne prelati et persone ecclesiastice, cujuscumque dignitatis status aut conditionis existant, sub adjutorii, mutui vel doni nomine,

de taxar o clero para a defesa de seu reino sem a necessidade do consentimento papal. Essa atitude flexibilidade de Bonifácio pode ser analisada tanto a partir da solicitação que o clero francês realiza para a autorização do papa no auxílio ao reino de França, como também pelo fato de que, desde maio do mesmo ano, Bonifácio encontrava-se em disputa com a família Colonna, necessitando, portanto, estabelecer uma relativa paz com Felipe IV.

imperatoribus, regibus, principibus aut presidentibus ceteris, prestant absque apostolice sedis auctoritate subsidia, quocumque nomine censeantur; neve imperatores, reges, principes, aut aliter presidentes ea imponere, exigere vel recipere ab eisdem prelatibus et personis ecclesiasticis audeant, certis penis adjectis nichilominus in hac parte. Verum nonnulli, nostre intentionis ignari sueque prudentie innitentes. hujusmodi constitutionem nostram non rationabili aut equitati consone sed voluntario interpretationi subicere moluntur, non attendentes quod ad eum qui condidit interpretatio noscitur pertinere. Nos igitur, huic morbo congruam intendentes adhibere medelam, et ut cujuslibet ambiguitatis scrupulus in hac parte tollatur et veritatis puritas elucescat, auctoritate presentium declaramus; quod constitutio ipsa vel ejus prohibitio ad donaria vel mutua seu quevis alia voluntaria prelatorum et personarum ecclesiasticarum ejusdem regni, cujuscumque status, ordinis vel conditionis existant, omni prorsus occasione aut exactione cessante, se aliquatenus non extendat, licet ad id forsitan carissimi in Christo filii nostri Philippi regis Francorum illustris, vel successorum suorum qui pro tempore fuerint, aut officialium eorumdem, seu ducum, comitum baronum, nobilium vel aliorum dominorum temporalium de regno predicto, requisitio curialis et amica precedat; quodque feudalia, censualia sive jura quelibet in rerum ecclesiasticarum datione retenta, vel alia servitia consueta regi ejusque successoribus, ducibus, comitibus, baronibus, nobilibus et aliis temporalibus dominis supradictis, tam de jure quam de consuetudine a personis ecclesiasticis debita, prefata constitutio non includat vel aliquatenus comprehendat; et quod persone ecclesiastice, pro ecclesiarum suarum utilitatibus, compositionis aut transactionis titulo vel alio quovis modo, seu pro libertatibus acquirendis, cum rege suisque successoribus, ducibus, comitibus, baronibus, nobilibus et aliis dominis temporalibus prelibatis, prout conscientiis eorum videbitur et ante constitutionem eandem poterant, libere valeant convenire, nec illas per ipsius constitutionis vigorem in iis contingat aliquatenus impediri; quodque constitutio eadem clericos clericaliter non viventes, sese mercationibus et mercimoniis presertim inhonestis et vilibus, vel sevis immiscentes actibus, non defendat. Adjicimus insuper hujusmodi declarationi nostre quod, si prefatis regi et successoribus suis pro universali vel particulari ejusdem regni defensione periculosa necessitas immineret, ad hujusmodi necessitatis casum se nequaquam extendat constitutio memorata. Quin potius idem rex ac successores ipsius possint a prelatibus et personis ecclesiasticis dicti regni petere ac recipere pro hujusmodi defensione subsidium vel contributionem, illudque aut illam prelati et persone predicti sepefatto regi suisque successoribus, inconsulto etiam Romano pontifice, teneantur et valeant, sub quoque nomine aut alias etiam, impertiri, non obstantibus constitutione predicta, seu quovis exemptionis, vel alio quolibet privilegio, sub quacumque verborum forma confecto, a sede apostolica impetrato; quodquo necessitatis declaratio supradicta ipsius regis et successorum suorum conscientiis, dummodo successores ipsi vicesimum etatis annum exegerint, relinquatur; super quo dictorum regis et successorum conscientias onerari eisque innotescere volumus, quod quicquid recipi ultraipsius defensionis casum contigerit, in suarum recipient periculum animarum, sub quo, nisi salubriter provideant, attendere poterunt in quo periculo remanerent. Si vero, defensionis predictae tempore, hujusmodi etatis annum prefati non excesserint successores, declaratio necessitatis ejusdem prelatorum, clericorum et laicorum, qui de ipsorum successorum stricto consilio, seu majoris partis ipsorum, fuerint conscientiis relinquatur, quorum similiter conscientias onerari volumus eisque plenius aperiri, quod si quid ultra casum defensionis reciperetur ejusdem, in dispendium salutis consiliariorum reciperetur ipsorum, illudque restituere teneantur quodque preterea intentionis nostre, non extitit, nec existet per constitutionem predictam seu declarationem presentem jura, libertates, franchysias, seu consuetudines, que prefatis regi et regno, ducibus, comitibus, baronibus, nobilibus et quibusvis aliis temporalibus dominis, editionis prefate constitutionis tempore ac etiam ante illud, competere noscebantur, tollere, diminuere vel quovis modo mutare, aut eis in aliquo derogare, seu novas servitutes vel submissiones imponere, sed jura, libertates, franchysias et consuetudines supradictas preactis regi et aliis illesa et integra conservare. Nulli ergo etc. Nostre declarationis etc. kalendas, augusti, anno tertio. THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. I, Paris. 1884. no 2354. p. 941.

É importante, porém, salientar que um ano após a promulgação da bula *Clericis laicos*, em 3 de março de 1298, o mesmo documento consta no *Liber sextus*, como ficou conhecido as decretais bonifacianas, no capítulo III, *De immunitate ecclesiarum, coemeteriorum et aliorum locorum religiosorum*³⁸⁹, porém a bula de revogação, *Etsi de statu*, por sua vez, não consta no mesmo texto. De acordo com Thomas Izbicki, como os canonistas da época eram considerados os teóricos políticos mais sofisticados do medievo, a ideia de Bonifácio, ao suprimir a última bula, seria de influenciar politicamente na disseminação de suas ideias, principalmente aquelas referentes a defesa do papa e de sua universalidade³⁹⁰.

Outra atitude tomada por Bonifácio no intuito de apaziguar a disputa com Felipe IV constitui na canonização do avô do rei, Luís IX, ocorrida em agosto de 1297. Encontramos na bula de canonização de São Luís, *Gloria laus*, as características para tal ato centralizando na piedade e nas Cruzadas que o rei havia participado e financiado. De início, Bonifácio afirma que Luís merecia a santificação por seus grandes méritos. Sua admiração a Luiz é expressa por meio do amor ao próximo, seus atos de caridade, humildade e autodisciplina. Além disso, a bula referencia a virtude da justiça e a paz existente no período de seu governo. Sendo, portanto, duas as principais características que Bonifácio utiliza para a elaboração da bula de canonização: virtudes (humildade, justiça) e a militância em favor da Igreja³⁹¹. Nesse sentido, o ato de canonização de Luís IX, pode também ser analisado como uma crítica de uma imagem ideal de rei, constituída por Bonifácio de uma forma laudatória das qualidades de um rei santo, em comparação com as atitudes de Felipe IV para com o papado. Um dos exemplos refere-se a questão de o reino de França possuir, como uma de suas principais características durante o governo de Luís IX um forte ideal de proteção da Instituição Eclesiástica. Essa proteção era representada por Luís por meio de um afastamento prudente e respeitoso e, embora tenha protestado contra o papa Inocêncio IV quando este elegera estrangeiros para altos cargos eclesiásticos no território francês, este elaborou e

³⁸⁹ Boniface VIII, Johannes Andreae *Liber Sextus Decretalium / Super arboribus consanguinitatis et affinitatis*. 3.23.3 p. 1061.

³⁹⁰ IZBICKI, Thomas M. *Clericis Laicos and the Canonists*. In: *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*. Edt. SWEENEY, James; CHODOROW, Stanley. Cornell University Press. Ithaca, N.Y. 1989. p. 180.

³⁹¹ BRAY, Jennifer. *Concepts of Sainthood in Fourteenth Century*. University Library of Manchester, 1984. p. 21.

financiou a Sétima e a Oitava Cruzada, quando veio a falecer.

Podemos observar esse ato, portanto, também como uma forma que Bonifácio VIII encontra para criticar as atitudes de Felipe IV. Quando Bonifácio utiliza, para a construção da bula de canonização, termos relacionados a formação de um governante ideal, tendo como base reminescente a própria linguagem utilizada para a redação dos tratados do gênero *Espelhos de Príncipe*. O papa, ao iniciar o processo de canonização, seleciona aspectos relacionados a formação e modelo no qual um rei deveria seguir para desempenhar um bom papel dentro da cristandade latina. Assim, esses modelos, encontrado na *Gloria laus*, podem ser considerados como uma tentativa de estabelecer, assim como objetivavam os tratados doutriniais, um padrão ideal de conduta do governante, sendo, portanto, uma forma de criticar a conduta de Felipe IV em relação ao papado³⁹² Luís IX, ainda em vida, já possuía uma grande reputação por sua justiça e seu governo, o que pode ter sido a razão inicial para a sua canonização. Embora aspectos temporais como justiça e boa prática de governo não fossem, no século XIII, elementos convencionais para a canonização³⁹³, Bonifácio VIII utiliza-se desses aspectos para elaborar uma imagem da vida de Luís IX para esse fim³⁹⁴. Percebemos que essa exaltação do bom governo de Luís IX entra em contraste com os atos de Felipe IV. Na bula *Ineffabilis amoris*, Bonifácio critica a posição tomada por Felipe, que, mesmo estando em guerra com a Espanha e a Inglaterra, tem uma posição oposta a Igreja. Nessa mesma bula, Bonifácio elogia o governo de Luís IX, que fez seu reinado baseado na razão, afirmando que a prosperidade do reino em contraposição com os atos do governo de Felipe. As referências de

³⁹² Gaposchkin discute a questão da canonização de São Luís, centrando-se nos aspectos exaltados por Bonifácio na bula de canonização, assim como os textos hagiográficos, relacionando-os com os tratados doutriniais *Espelhos de Príncipe*, que na França dos Capetos, possuía uma considerada tradição. A intenção de Bonifácio, seria de estabelecer uma imagem de governante tal qual a dos tratados doutriniais. A imagem de uma época áurea, relacionada com o governo de São Luís, estaria em contrapartida das atitudes de seu neto, Felipe IV. GAPOSCHKIN. Boniface VIII, Philip the Fair, and the sanctity of Louis IX. *M.C. Journal of Medieval History*. Vol. 29, issue 1, 2003. p. 1-26.

³⁹³ A partir do século XIII, as hagiografias passam a absorver aspectos relacionados aos ideais mendicantes. Os biógrafos de Luís IX seguiram essa tradição mendicante, enfatizando no rei a virtude da piedade crista. Bonifácio inspira-se no ideal de piedade cristã e devoção para elaborar a bula *Gloria laus*. No século XIII, Inocêncio III determina que a vida de uma pessoa seria tão importante quanto seus milagres para a determinar sua santidade, tornando assim as bulas de canonização maiores e mais detalhadas. A vida e as virtudes eram exaltadas ao ponto que as bulas de canonização tornavam-se pequenas hagiografias. BRAY, Jennifer. *op. cit.*, 1984. p. 20.

³⁹⁴ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 17.

oposição entre o bom governo de Luís IX e o governo equivocado realizado por Felipe IV aparecem em quase todas as bulas papais durante as disputas teóricas desses dois personagens. Ao canonizar Luís IX, Bonifácio VIII relembra a Felipe o poder desse ato papal, utilizando do mesmo motivo pelo qual Felipe queria ter seu avô canonizado para fortalecer seus argumentos teóricos frente aos embates travados entre o rei e o papado. Felipe IV deveria refletir as virtudes de seu avô, e é acusado por Bonifácio de não seguir sua ancestralidade, não mantendo a sua pureza de virtude. Por meio da associação do reinado de São Luís IX a uma suposta era dourada, Bonifácio utiliza-se do santo para formar um modelo teórico de comportamento real: um passado no qual os reis franceses defendiam a Igreja e eram exemplos de bons governantes³⁹⁵.

É nesse sentido que compreendemos a canonização de São Luís. Não apenas como uma concessão realizada por Bonifácio VIII para o apaziguamento das disputas desse momento entre este e o rei francês, mas também como uma forma de afirmação de um modelo de rei que deveria servir de inspiração para Felipe IV: não apenas um protetor da Igreja, mas um rei submisso aos interesses do papado.

Mesmo com as tentativas de Bonifácio em apaziguar as querelas com Felipe IV, a relativa paz acaba por durar pouco tempo, o suficiente para o papa terminar os embates com a família Colonna, mas que recomeçava através de questões que, nesse momento, fugiriam de apenas debates teóricos.

2.2.3 A segunda fase do conflito: De Pamiers ao *schiafo* de Anagni

Podemos afirmar que, diferente da primeira fase do confronto entre *regnum* e sacerdócio, esta segunda incia-se por questões diplomáticas³⁹⁶. Em 1301 o bispo de Pamiers,

³⁹⁵ GAPOSCHKIN .*op. cit.*, 2003. p. 13.

³⁹⁶ Para entender o real motivo dos acontecimentos de 1301, devemos porém retomar ao ano de 1269. A direção de Pamiers era dividida em duas partes, entre o abade de Saint-Antonin, Bernard Saisset, e o rei de França, Luís IX. Ambos haviam realizado um tratado de repartição, no qual uma parte dos direitos feudais da cidade seria ofertada ao rei, que em troca ofereceria a proteção da abadia contra as reivindicações do conde de Foix Roger-Bernard. Essa estratégia é bem eficaz até o ano de 1285, quando Roger-Bernard III solicita a Felipe IV uma parte sobre os direitos feudais de Pamiers, solicitação que fora antes negada por Felipe III. Inicia-se assim um

cidade situada ao sul do reino de França, Bernard Saisset é acusado por parte de Felipe IV de vários crimes. De maio a setembro de 1301, dois enviados do rei recolhem, de forma secreta, 23 testemunhas contra Saisset. Foram recolhidos 10 artigos acusatórios, que podem ser divididos em três principais temas: alta traição; difusão de falsas profecias, relacionadas a São

processo, no qual Saisset nega a legalidade da concessão feita por Felipe IV, afirmando que o reconhecimento do conde como co-senhor de Pamiers resultaria em um grande perigo ao patrimônio e aos bens e direitos feudais de Saint-Antonin. A justificativa para o receio de Saisset alude ao ano de 1111 quando o conde de Foix havia sido forçado pelo papa Pasqual II a reconhecer-se como vassalo de Saint-Antonin, mas este, e seus sucessores, constantemente saqueavam as terras de seu senhor – uma vez que como eclesiástico, constituía um senhor feudal privado de armas. Essa ameaça só fora cessada com o acordo que Saisset realizara em 1269 com Luís IX, justificando assim a preocupação de Saisset, que recorre a autoridade papal. Em março de 1292, Nicolau IV promulga uma bula que colocava Saint-Antonin sobre a proteção da Sé Apostólica, sob os cuidados do prelado de San Martino ai Monti, Benedetto Caetani. Em resposta Roger-Bernard, conde de Foix, acusa que o abade de ofender o rei, ao recorrer ao poder espiritual para solucionar questões relacionadas com o reino de França, afirmando que Saisset havia transferido para o papado a jurisdição direta sobre Pamiers, e que essa iniciativa constituía o crime de lesa-majestade. Em 1295 Felipe IV confirma a concessão ao conde de Foix e retira suas tropas de Pamiers, possibilitando assim que os homens que serviam ao conde tomassem posse da cidade, iniciando uma rapina aos bens dos habitantes da cidade assim como dos eclesiásticos. Depois de alguns meses Saisset foi obrigado a refugiar-se na Cúria Pontifícia. Em resposta Bonifácio VIII repreende Felipe através da bula *Ex affectu* de 17 de junho de 1295 (162), excomunga o conde de Foix e lança um interdito eclesiástico sobre a cidade – bula *Nuper ad nostrum* promulgada também em 17 de junho de 1295. Além disso, em 23 de julho do mesmo ano, cria a nova diocese de Pamiers, sendo elevada ao grau de Bispado por meio da bula *Romanus pontifex*, sendo Bernard Saisset promovido como primeiro bispo da sede – bula *Celesti dispositione*. Com essas ações a posição do ex-abade é reforçada, uma vez que a jurisdição do bispo se estendia a todas as terras do conde. Em 18 de dezembro de 1295, com a bula *Dum sollicite*, Bonifácio cria em Pamiers um *studium generale*, além de um tribunal de inquisição de heresias. Todas essas atitudes buscavam criar na cidade uma jurisdição diretamente ligada a Igreja, sujeita portanto a soberania pontifícia. Após 1296 o problema do governo sobre Pamiers encontrava-se de certa forma resolvido, por meio de um compromisso entre Saisset e o conde de Foix, aprovado pelo papa, após algumas indulgências, mas Bonifácio exigia a submissão dos habitantes da cidade, que continuava sob interdito eclesiástico. Em 28 de novembro de 1299 o papa promulga uma carta de excomunhão aos habitantes, acusando-os de heresia perante o novo tribunal da inquisição, se esses continuassem com a insubordinação, tendo para tanto o prazo de um ano. Terminado o prazo, em 1301, Saisset lança uma sentença de deposição de todos os cônsules da cidade, uma vez que o exercício destes era incompatível com o status de excomungados. Mesmo com essas atitudes, os habitantes não se subjugaram e em abril de 1301 iniciaram um apelo ao arcebispo de Narbona e ao papa, mas sobretudo ao rei de França, que recebe uma carta de lamentação redigida pelos cidadãos. Felipe IV aproveita-se dessa carta para iniciar a investigação sobre os supostos crimes de Saisset. THERY, Julien. *Allo scoppio del conitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII: l'aare Saisset (1301)*. Primi spunti per una rilettura. Anagni, Italy. Archivio di Stato. 2003 pp.21-68; MINNUCCI, Giovanni. Poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis. Bonifacio VIII dalla 'Unam sanctam' allo 'schiaffo' di Anagni. *Atti del convegno di studi per i 700 anni dalla fondazione dell'Università degli Studi di Roma 'La Sapienza'*. Roma/Anagni, 9-10 maggio 2003. Rome, 2008; DIGARD, G. Les registres de Boniface VIII. Parigi. 1907-1939; FAVIER, J. *Philippe le Bel*. Parigi: Fayard. 1978. pp. 317-328; STRAYER, Joseph R. *op. cit.*, 1980, pp. 260-267; BARBERO, A. Bonifacio VIII e la casa di Francia, in Bonifacio VIII. *Atti del XXXIX Convegno storico internazionale*. Todi 13-16 ottobre 2002, Spoleto. Centro Italiano di studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina; Centro di Studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli Studi di Perugia, Nuova Serie, 16. 2003. pp. 273-327.; DUPUY, P. *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel roy de France*. Parigi 1655. p. 625; VIDAL, J. M. *Bernard Saisset, évêque de Pamiers (1232–1311)*. In: *Revue des Sciences Religieuses* 5. 1925.

Luís e insultos ao rei Felipe IV³⁹⁷. Essas acusações são formalmente levadas ao rei de França por meio do bispo de Toulouse, Pierre de la Chapelle Tallefer, – inimigo de Saisset desde que uma parte de sua diocese fora retirada para a formação de Pamiers, além de ser um dos conselheiros de Felipe IV, defensor dos interesses da monarquia francesa no confronto com Bonifácio VIII – que havia sido solicitado pelo conde Roger-Bernard III, para tal missão. A solicitação da participação do bispo de Toulouse constitui uma forma de iniciar o procedimento de condenação a partir de uma solicitação vinda do meio eclesiástico.

Após a acusação, Saisset é conduzido a Senlis, nas proximidades de Paris, e em 24 de outubro de 1301, comparece perante Felipe IV, acompanhado de barões conselheiros, e prelados, dentre os quais encontra-se o arcebispo de Narbona, Gilles Aycelin. Diante desse conselho, Pierre Flote lê uma lista de acusações contra Saisset, que agora contava com 28 artigos, seguindo da solicitação ao arcebispo de Narbona que este mantivesse a custódia de Saisset até o julgamento do mesmo, que era acusado de traição contra o rei³⁹⁸. O texto lido por Flote pressupunha não apenas a culpa do bispo de Pamiers, mas também a sentença a qual esse deveria ser submetido, mesmo não sendo especificado que a mesma havia sido declarada pelo conselho régio ou pelo próprio Felipe IV. Além disso, o documento não especificava quem deveria realizar a execução da pena. Essa proposital ambiguidade objetivava que o documento respeitasse, pelo menos de forma mínima, as prerrogativas papais, uma vez que apenas o papa poderia julgar os bispos³⁹⁹. O bispo de Narbona aceita a custódia de Saisset, porém o mesmo é acompanhado por homens do rei, que impediriam qualquer tentativa de fuga, uma vez que o acusado estava sendo julgado por crimes contra a coroa francesa. Com auxílio de Gilles Aycelin, Felipe IV envia um relato a Bonifácio VIII, para que este aprove a condenação de

³⁹⁷ DUPUY, P. *op. cit.*, 1655, pp. 631-651.

³⁹⁸ Que omnia superius expressata vobis, domine archiepiscopo, tanquam ipsius episcopi Appamiensis metropolitano et suo judici ordinario, ego predictus Petrus, presente domino nostro Philippo Dei gratia rege Francorum ac pro ipso, insinuo, significo ac tanquam vera et manifesta ac jam quasi per totum regnum Francie divulgata ad vestram notitiam perduco, super quibus omnibus seu majori parte premissorum incontinenti potestis sufficienter informari, vosque ex parte domini mei regis, instantia qua decet, requiro ut de persona dicti episcopi, ne perficiat quod incepit, et cum periculum sit in mora, sic vos teneatis securum, eum taliter custodiendo ut de eo, per eum ad quem pertinet, possit justitia fieri et executio sentencie, tanquam contra committentem crimen lese majestatis, ad effectum debitum perducere. Gallia Christiana in provincias ecclesiasticas distributa [...] Paris, 1715-1865 . c. 118

³⁹⁹ VIDAL, J. M. *op. cit.*, 1925. pp.35-38.

Saisset, solicitando que o bispo fosse degradado de suas ordens para que a pena adequada fosse executada.

Sendo Saisset considerado um traidor do rei, buscava-se obter com sua prisão uma submissão da autoridade eclesiástica – ao menos no âmbito francês – ao poder do rei Capeto. De fato, a análise das condenações de Saisset, assim como a forma como fora conduzido o julgamento, antes de buscar a comprovação da culpa do bispo de Pamiers perante o papa, procura demonstrar perante Saisset, Aycelin e os demais prelados franceses, uma mudança nos procedimentos relativos ao julgamento dos membros da instituição eclesiástica na França: uma prerrogativa pertencente ao papa fora realizada pelo rei. Dessa forma, o reino buscava por meio da condenação do bispo Saisset, o reconhecimento pelos membros do clero francês da supremacia da jurisdição régia, mesmo quando se tratava de questões eclesiásticas, nos limites do reino da França.

Podemos considerar o caso do bispo de Saisset como uma forma de provocação de Felipe IV e seus conselheiros ao papado de Bonifácio VIII, uma vez que o bispo defendia, desde o início, a jurisdição eclesiástica, e que, para tal, havia recebido grande apoio por parte de Bonifácio. A atitude de Felipe caracteriza-se pela tentativa de receber um reconhecimento por parte do papa Caetani da plena soberania do poder temporal do rei em seu próprio reino, mesmo quando tema envolvia membros do clero.

Cabe lembrar que o esforço por parte do governo temporal, em especial no reino da França, em legitimar mudanças significativas na forma de como esse poder era percebido pelo governo espiritual, não nasce na atitude de Felipe em julgar um membro da *eclesia*, mas já pode ser percebido na redação dos folhetos *Disputatio inter clericum e militem* e *Antequam essent clerici*. Ambos, quando analisados, já concluem a supremacia e o direito do rei não apenas em respeito a assuntos relacionados a taxaço do clero, mas debatem, mesmo que de forma implícita, a finalidade do poder temporal frente a um governo natural, segundo os argumentos aristotélicos contidos, principalmente em *A Política*. Busca construir-se, de forma paulatina, o fortalecimento de uma soberania régia, capaz de um controle e autonomia dentro do âmbito do reino, assim como a nobreza era soberana dentro de seus domínios. Os defensores da soberania do poder temporal sobre o espiritual buscavam na argumentação política construída pelos defensores da hierocracia, elementos para constituir

uma teorização que favorecesse seus interesses. Justamente quando as instituições medievais que almejam a universalidade da cristandade latina, ou seja, a Igreja e o Império, não podem mais sustentar na prática o que defendido na teoria, que os reinos irão se alimentar a partir dessas argumentações teóricas para construir uma teoria que fortalecesse e legitimasse cada *regnum* como superior em seu território. O interregno imperial, ocorrido na segunda metade do século XIII ira auxiliar na intenção de participação do *regnum* na disputa pela universalidade⁴⁰⁰.

Ao obter conhecimento do julgamento, por meio dos enviados de Felipe IV, além do documento redigido por Norgaret, *Sane ad audientiam*⁴⁰¹, e do consequente desrespeito a sua prerrogativa, uma vez que um dos princípios fundamentais do direito canônico afirmava que os bispos só poderiam ser julgados pelo Vigário de Cristo na terra, Bonifácio VIII exige que o bispo de Pamiers fosse levado a Roma para obter o correto julgamento⁴⁰², além disso, promulga uma série de bulas entre 4 e 6 de dezembro de 1301.

Na *Secundum divina*⁴⁰³, Bonifácio lembra ao rei que os laicos não possuem

⁴⁰⁰ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 153.

⁴⁰¹ Para saber mais sobre o documento acusatório escrito por Norgart, vide: THERY, Julien. *Allo scoppio del conitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII: l'aare Saisset (1301)*. Primi spunti per una rilettura. Anagni, Italy. Archivio di Stato. 2003, pp. 43-68; DUPUY, P. *Histoire du diffèrent d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel roy de France*. Parigi 1655, pp. 627-31.

⁴⁰² PREVITÉ-ORTON, C. W. *Historia da Idade Média*. Vol.V . Ed. Presença, Lisboa: 1972. p. 286.

⁴⁰³ Secudum divina, caninica et humana, ecclesiarum prelati et persone ecclesiastice, tam regulares quam seculares, in quibus laicis nulla est attributa potestas, multa debent libertate et immunitate gaudere: et hoc laudabilium predecessorum tuorum tempore servabatur. Et ideo plus dolemus, si, tuo tempus, omni amota custodia, liberum abire et pore, cujus regnum Deus tantum dilatavit et auxit, tanto devotior Deo non redderis, imitando laudabiles predecessorum ipsorum actus, quanto a Deo ampliora nosceris recepisse. Sane ad nostrum pervenit auditum, quod tu venerabilem fratrem nostrum Appamiarum episcopum personaliter ad presentiam tuam deduci fecisti sub tuorum cauta custodia, utinam non invitum! quem, sub colore securitatis persone ipsius, custodiendum diceris commisisse venerabili fratri nostro Narbonensi archiepiscopo, metropolitano ipsius. Magnitudinem igitur tuam rogamus et hortamur attente, per Apostolica tibi scripta mandantes, quatinus eundem episcopum, cujus volumus habere presentiam, abire libere et ad nostram presentiam securum venire permittas, omniaque bona mobilia et se moventia, ac immobilia, que per te vel tuos occupata, saisita vel detenta sunt, ad eum vel commissam sibi ecclesiam pertinentia, sibi restitui facias, et de iis, que forsan non extarent, debitam satisfactionem impendi, nec in antea ad similia per te vel tuos occupatrices manus extendas, habiturus te taliter in premissis, quod majestatem non offendas divinam nec Sedis Apostolice dignitatem, nec oporteat nos aliud remedium adhibere sciturus, quod, nisi ad excusationem tuam aliquid rationabile coram nobis propositum fuerit vel ostensum, et premissis veritas suffragetur, quin incurreris sententiam canonis, propter ajectionem temerariarum manuum in dictum episcopum, non videmus. Nos enim dicte archiepiscopo damus per alias nostras litteras in mandatis, ut eundem episcopum liberet et ad nos venire permittat, non obstante custodia, quam a te de

poder sobre os membros eclesiásticos, e solicitava a liberação do bispo de Saisset. Com a bula *Salvator mundi*⁴⁰⁴, suspendia os privilégios concedidos ao rei nos anos precedentes, e que eram contrários ao estabelecido na *Clericis laicos* proibindo de forma definitiva o pagamento, por parte do clero, de qualquer tributo ou auxílio para o reino francês. Na bula *Ante promotionem nostram*⁴⁰⁵, Bonifácio convoca para o dia 1º de novembro de 1302, em Roma,

eo dicitur recepisse. Dat. Laterani, non. decembris, anno septimo. THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. XI, Paris. 1906. no 4432. p. 339.

⁴⁰⁴ *Salvator mundi*, secundum ordinatissimam distributionem temporum, nature postquam durum Mosayce, ac tandem evangelice gratie suave ac leve jugum imposuit: et ideo non mirandum si ejus vicarius Petrique successor, secundum varietatem temporum; personarum et locorum qualitate pensata, statuta, privilegia, indulgentias, concessionem et gratias, que a Sede Apostolica pro tempore conceduntur, credente ipsa conjectura prodesse aut necessitate urgente vel utilitate publica suadente, postquam experimento inutilia comprobantur, suspendit, revocat et immutat, presertim propter ingratitudinem vel abusum illorum, quibus hujusmodi gratie ac privilegia et indulgentie sunt concessa, et tendit ad noxam quod concessum fuerat ad medelam. Ejus quoque, quod ex causa conceditur, ea cessante, cessare debet effectus. Jureque patet pariter et exemplo, quod promissa vel concessa ex causa revocantur postmodum rationabiliter et mutantur. Nec Romanus Pontifex in concedendis gratis sic plenitudinem potestatis astringit, quin possit eas, cum decet et expedit, revocare ac etiam immutare. Nos igitur, attendentes quod nonnulla privilegia, indulgentias et gratias carissimo in Christo filio nostro Philippo, regi Francie illustri, ejusque successoribus et specialiter pro defensione regni sui sub certis formis duximus concedenda et gratiose aliqua concessimus clericis et laicis, qui de suo et successorum suorum stricto consilio fuerint vel majori parti eorum: quorum privilegiorum, gratiarum indulgentiarum et concessionum occasione, per abusum, ecclesiis et ecclisiarum prelatis ac personis religiosis et secularibus dicti regni magna dispendia et gravamina sunt illata, et gravia scandala sunt exorta et inantea possent oriri: ac procavaentes ne tali pretextu supradicti ecclesie, prelati ac persone ecelesiastice plus graventur, providimus super hoc salubre remedium adhibere. Unde illa omnia, quantum ad omnem ipsorum effectum, de fratrum nostrorum consilio, usque ad predictae Sedis beneplacitum duximus suspendenda, illa maxime que occasione guerrarum, quibus dicti regni status pacificus turbabatur tune temporis, fuere concessa. Nec considerationem nostram pertransit, quod, divina faciente clementia, per ministerium nostrum, inter ipsum et carissimum in Christo filium nostrum Edwardum, regem Anglie illustrem, pacis est reformatio subsecuta, et saltem non est tanta necessitas defensionis hujusmodi, cum tanto onere aliorum, ac, si qua sit, esse dignoscitur culpa sua. Insuper quicquid prelatis et personis ecelesiasticis, regularibus et secularibus, dicti regni, sub titulo decime vel cujusvis subsidii, quocumque nomine censeatur, impositum fuerit, petitum vel requisitum ab eis, etiamsi ad illud solvendum prelati et persone predicti assensum prestiterint; vel ad hoc se duxerint obligandos, nec adhuc exactum fuerit vel solutum, absque Sedis ejusdem speciali mandato decernimus non solvendum: executoribus super premissis vel aliquo premissorum a dicta Sede concessis districte mandantes, ut, contra hujusmodi suspensionem et decretum nostra, aliquos non aggravent vel molestent, aut contra eos, hujusmodi occasione vel causa, aliquo modo procedant, et, si secus fecerint, illud decernimus irritum et inane et nullius volumus existere firmitatis. Ceterum, quia labilis est humana memoria et ipsi regi, se corrigenti et habilitanti ad gratiam promerendam, libenter, quantum cum Deo possumus absque multorum scandalo complacemus, dictis suspensione ac decreto in sua firmitate manentibus, kalendas novembris proximo venturas pro peremptorio termino assignamus, ut omnia privilegia gratie, indulgentie et concessionis, que dicto regi et successoribus suis ac clericis et laicis de ipsorum consilio, illa presertim, que, dum in Urbeveteri vel Anagnia cum nostra moraremur curia, sub quavis forma noscimus concessisse, dicte Sedis conspectui presententur et ad nostram et ipsius Sedis notitiam deducantur, ut, considerata sit ipsis et visis, provideri possit, si dicta suspensio fuerit in aliquo vel at quibus moderanda. Dat. Laterani, 11 non. decembris, pontificatus nostri anno septimo. THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. XI, Paris. 1906. no 4422. p. 325.

⁴⁰⁵ *Ante promotionem nostram* ad summi Apostolatus officium, dum adhuc nos minor status haberet, et post usque in presentiarum, multa sunt nostro Apostolatu reserata fide digna assertione multorum, quorum nonnulla

todos os bispos, representantes capitulares, grandes abades da França, além de vários doutores em teologia e direito canônico para debater sobre a liberdade eclesiástica, a reforma do reino e do rei de França, da correção dos excessos ocorridos e, em geral, de discutir o que poderia contribuir para um bom governo do reino de França⁴⁰⁶. Essa convocação realizada por Bonifácio pode ser considerada como um sínodo nacional francês convocado a Roma, onde deveria ser debatido e formulado um programa de ação que, de certa forma, interviria em questões internas da monarquia francesa⁴⁰⁷.

Por fim, em dezembro de 1301 Bonifácio promulga a bula *Ausculda fili*. Utilizando de um tom pedagógico e severo, Bonifácio relembra ao rei todas as ofensas que esse cometera contra o papado, possuindo uma argumentação teórica a questão do *ratione peccati*, o qual o rei, assim como todos os homens, encontra-se sujeito. Para além desse argumento, encontramos a discussão da questão da autoridade dentro do reino de França.

etiam ad contingentia regna et populos in mali exempli perniciem sunt diffusa, et ea multos ex vobis credimus non latere, super excessibus, culpis, insolentiis, injuriis atque dampnis, que prelati, ecclesiis et personis ecclesiasticis, regularibus et secularibus, in regno Francie constitutis et alibi per charissimum in Christo filium nostrum Philippum, regem Francie illustrem, et officiales suos seu balivos multipliciter inferuntur; ac etiam paribus, comitibus aliisque nobilibus, universitatibus et populo dicti regni, prout hec et alia in aliis nostris litteris, quas eidem régi dirigimus, serius continetur. Unde super hoc cum fratribus nostris deliberatione habita pleniori, de ipsorum fratrum consilio, ad nostram presentiam vos providimus evocandos. [...] Nos enim ipsi regi per alias nostras significamus litteras, ut si rem suam agi putaverit in premissis, suaque crediderit interesse, per se vel per fideles viros et providos, sue conscios voluntatis, ac diligenter instructos, cum sufficienti mandato, coram nobis possit, si velit, eodem termino comparere. Alioquin suam, vel illorum, aut etiam vestram absentiam divina replente presentia, in premissis et ea contingentibus ac aliis, prout fuerit nobis ministratum a Domino, et expedire viderimus, procedemus. Vos autem mandatis nostris in hac parte taliter obedire curetis, quod non possitis de contemptu vel negligentia seu inobedientia reprehendi, sed magis de diligentie, obedientie ac devotionis promptitudine commendari. Dat. Laterani, non. Decembris, anno septimo. THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. XI, Paris. 1906. no 4426, p. 335.

⁴⁰⁶ Quocirca universitatem vestram monemus, rogamus et hortamur attente, per Apostolica scripta vobis in virtute obedientie districtius injungentes, quatinus in kal. novembris proximo futuris, quas vobis pro peremptorio termino assignamus, instructi et informati super premissis et aliis, super quibus instructionem et informationem vestram videritis opportunam, vos, fratres archiepiscopi et episcopi, necnon electi, doctores et magistri, personaliter, vos vero capitula, per procuratores ydoneos cum sufficienti mandato et informatos plenius, nostro vos conspectui presentetis, ut super premissis et ea contingentibus vestra possimus habere consilia, qui apud eundem regem suspicione caretis, et sibi et regno accepti estis et grati, et diligitis ipsum regem; necnon tractare, dirigere, statuere, procedere, facere et ordinare que ad honorem Dei et Apostolice Sedis, augmentum catholice fidei, conservationem ecclesiastice libertatis, ac reformationem regis et regni, correctionem preteritorum excessuum, et bonum regimen regni ejusdem viderimus expedire. THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. XI, Paris. 1906. no 4426, p. 335.

⁴⁰⁷

DUPRÉ-THÉSEIDER, E. Bonifacio VIII, in *Dizionario Biografico degli Italiani*. Tomo. 12, Roma 1970. pp. 146-170.

Bonifácio lembra a Felipe que este, ao convocar pessoas eclesiásticas ao seu julgamento, está agindo fora de sua jurisdição⁴⁰⁸, afirmando que estas e demais atitudes de Felipe irão pesar na alma do rei no dia do julgamento final, no qual são os membros eclesiásticos que deverão responder pela alma do mesmo.

Assim encontramos nessa bula expressões que serão mais tarde reutilizadas na famosa bula *Unam sanctam* sobre o primado do poder papal sobre o poder do rei: *Por isso, filho caríssimo, ninguém te persuada de que não tens nenhum poder superior, de que não está subordinado ao Sumo Sacerdote da hierarquia eclesiástica (...)*⁴⁰⁹. Essa afirmação pode ser considerada como uma resposta ao documento elaborado por Norgaret, *Sane ad audientiam*, que pretende afirmar que dentro do reino, a autoridade para elaborar as leis era direito do soberano e apenas deste, pois não se poderia legislar em assuntos nos quais não se possui competência específica, sendo que o papa, portanto, não poderia querer afirma-se dentro da justiça do reino⁴¹⁰.

Além disso, a bula contém um convite a Felipe IV, para que este se apresente a Roma, ou envie representantes para receber a sentença dita por Deus através dos eclesiásticos⁴¹¹, ou seja, a sentença afirmada por Bonifácio ao rei após o sínodo dos eclesiásticos franceses, que seria realizado em novembro.

Por fim, a bula afirma a indispensável mediação que o papa realiza entre o rei e

⁴⁰⁸ Tu, por meio de atitudes pessoais, obrigas a comparecer ao teu tribunal prelados e outros clérigos, regulares e seculares, que vivem no teu reino, ainda que não se trate de um direito ou um bem que receberam de ti como feudo. Fazes com que sejam detidos e submetidos a interrogatórios, embora não tenham atribuído aos leigos nenhum poder sobre os clérigos e as pessoas eclesiásticas. Além disso, não permites que os mesmos usem livremente o gládio espiritual contra os que ofendem e os perturbam, nem que exerçam sua jurisdição sobre os mosteiros, os quais pretendes controlar e guardar. A tradução da bula *Ausculda fili* para o português pode ser encontrado em: BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 184-86

⁴⁰⁹ BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 184-86; THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. XI, Paris. 1906. no 4424.

⁴¹⁰ SANTANA, Eliane Veríssimo de. *op. cit.*, 2013. p. 71.

⁴¹¹ Si tuam itaque rem agi putaveris, eodem tempore per te vel fideles viros et providos tue conscios voluntatis ac diligenter instructos, de quibus plene valeas habere fiduciam, hiis poteris interesse, alioquin, tuam vel ipsorum absentiam divina replente presentia, in premissis et ea contingentibus (...) procedemus. Tu autem audies quid loquetur in nobis Dominus Deus noster (...) THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. XI, Paris. 1906. no 4424. p. 328

Deus – uma outra crítica ao texto de Norgaret – solicitando ao rei de se preparar e mudar de tal forma que ele não seria apresentado como culpado a ser condenado por Deus no dia do juízo final ⁴¹².

A bula *Ausculda fili charissimi* ganha uma bula apócrifa: *A Deum time*⁴¹³, elaborada pelo jurista Pedro Flotte, que afirmava que o papa exercia controle sobre a jurisdição temporal e espiritual sobre o reino de França. Essa bula apócrifa foi divulgada de forma ampla pelo reino. Auxiliando no crescente sentimento de nacionalidade que nascia junto ao povo laico francês, e a um sentimento de anticlericalismo incipiente, a bula foi queimada em publico. Em 10 de abril de 1302, Felipe convoca, na catedral de Notre Dame, um conjunto de representantes dos três estados do reino – o primeiro na história da França – para exporem seus protestos em cartas que seriam enviadas para os cardeais, em Roma, recusando o reconhecimento de Bonifácio VIII como papa, e solicitando o apoio dos cardeais. Nessa reunião a bula apócrifa é lida por Flote⁴¹⁴.

Como resposta, em 25 de julho do mesmo ano, Bonifácio VIII afirma, perante os enviados do rei, que se necessário iria depor Felipe IV, como já havia acontecido com três reis franceses no passado. Afirma também a deposição dos prelados franceses que não haviam comparecido no sínodo convocado a Roma – por proibição realizada por parte do rei, apenas a metade do episcopado francês havia comparecido ao sínodo convocado em novembro⁴¹⁵.

No verão de 1302, Felipe IV tem sua atenção requisitada para outros assuntos. A derrota de seu exército na batalha de Courtrai, na qual falece Pierre de Flotte, enfraquece, mesmo que de forma temporária, a posição do rei, que passa a adotar um tom conciliador,

⁴¹² THOMAS, A., FAUCON, M. et DIGARD, G. (edd.). *Les registres de Boniface VIII (1284-1303)*, vol. XI, Paris. 1906. :[...] sic te prepares in premissis et aliis, sic reformes, quod ad iudicium Dei et nostrum ab illo dependens non damnandus accedas [...] p. 335.

⁴¹³ Queremos que tu saibas que está sujeito a nós no âmbito temporal e espiritual. Não te pertencem as *collazione* de benefícios e gratificações, e se tu possuis vaga de alguma sede vaga, guardará a sua renda para os sucessores. Julgamos que não é válida qualquer *collazione* fatta por ti e a revogamos. Consideramos herético qualquer um que tenha opinião diversa.

⁴¹⁴ DIGARD, George. *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304, ouvrage posthume publié par Françoise Lehoux*. Paris: librairie du Recueil Sirey, 1936. pp. 99-100

⁴¹⁵ TIERNEY, Brian. *op. cit.*, 1988. p. 181.

afirmando que o reino estaria passando por uma emergência para proibir que os bispos da França comparecessem ao sínodo em Roma. Em novembro de 1302, o sínodo é realizado e menos da metade dos bispos franceses comparecem⁴¹⁶.

Após o sínodo, Bonifácio promulga em 18 de novembro de 1302 a bula *Unam Sanctam*. Considerada a mais concisa afirmação das doutrinas teóricas formuladas durante a Idade Média Ocidental, diferencia-se das bulas anteriores, como a *Clericis laicos*, a *Salvator mundi* e a *Ausculda fili*, que possuíam destinatário e assunto claramente expresso, a bula *Unam Sanctam* não possui nenhuma referência direta aos acontecimentos políticos dos últimos anos, assim como não remete a nenhum *regnum* ou monarca.

Essa bula, baseada em escritos de Bernardo de Claraval, Pseudo Dionísio Areopagita, Hugo de São Vitor, Tomás de Aquino, Egídio Romano, entre outros teólogos medievais, afirma que existe apenas uma Igreja, e que fora dela não há salvação, pois nela encontra-se um Deus, uma fé, um Cristo e um sucessor de Pedro, além do batismo⁴¹⁷. A bula explica que Cristo delega suas ovelhas a Pedro, e aquele que nega que foi concedido a Pedro o rebanho, nega igualmente que Cristo seria o pastor⁴¹⁸. A este é dado duas espadas, a temporal e espiritual, sendo que aquela é concedida aos reis pela Igreja, mas continua sob direção do vigário de Cristo na terra. Uma vez que existe uma hierarquia e submissão do temporal pelo espiritual, a espada temporal necessita de instrução por parte do poder superior – espiritual, e pode ser julgada por esse poder⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Dos 78 bispos, apenas 36 compareceram no concílio de 1302, sendo que nenhum deles era proveniente do norte da França.

⁴¹⁷ A Igreja representa o Corpo Místico, cuja cabeça é Cristo, e a cabeça de Cristo, Deus. Nela há um só senhor, uma só fé e um só Batismo. Com efeito, uma só foi a arca de Noé no tempo do dilúvio [...]. Extrato da bula *Unam Sanctam*, apud BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 202.

⁴¹⁸ Esta Igreja, que é una e única, possui um só corpo e uma só cabeça, não duas, como se fosse um monstro, a saber, Cristo e o vigário de Cristo, Pedro e seu sucessor, pois o Mestre disse ao próprio Pedro: “Apascenta minhas ovelhas”. Disse as minhas ovelhas em geral, e não estas ou aquelas em particular. Por esse motivo subentende-se que o encarregou de cuidar de todas. Extrato da bula *Unam Sanctam*, apud BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 203

⁴¹⁹ E aprendemos das palavras do Evangelho que nesta Igreja e em seu poder estão as duas espadas: uma espiritual e a outra temporal. [...] O gládio espiritual e o material, estão ambos em poder da Igreja, mas aquele deve ser manejado pela Igreja e pelo sacerdote, e este pelos reis e soldados, se bem que por indicação e anuência do sacerdote. Por isso, é necessário que uma das espadas esteja sob a outra e que a autoridade secular esteja subordinada à autoridade espiritual. [...] De fato, segundo o bem-aventurado Dionísio, é lei da divindade que as

Além da falta de destinatário explícito, outra peculiaridade da bula é o resgate que a mesma faz de argumentos canônicos anteriormente utilizados. Com a análise do texto, percebe-se a falta de novas premissas. A principal afirmação do parágrafo de abertura da bula⁴²⁰, por exemplo, já havia sido utilizada nos primeiros séculos da era cristã por Irineu de Lyon, Orígenes de Cesareia e Cipriano de Cartago. Além disso, a metáfora dos gládios⁴²¹, utilizada desde o século XI⁴²², é utilizada por Bonifácio quase da mesma forma que Bernardo de Claraval no tratado *Considerações*⁴²³. Também a famosa afirmação da existência na Igreja de apenas um corpo e uma cabeça – Cristo e seu sucessor na terra, o papa, são citadas no texto⁴²⁴. O resgate dessas premissas, porém não exclui a importância da bula. Lembramos, porém que esses argumentos não são revividos apenas por Bonifácio em sua bula, mas também por teólogos que defendem a plenitude papal, como Egídio Romano em seu *De ecclesiastica potestate* e Matheus de Aquaspara, que serviram de inspiração para a redação da

realidades ínfimas se reduzam às superiores mediante as intermediárias. [...] Que a [realidade] espiritual ultrapassa em dignidade e nobreza qualquer poder terreno, somos obrigados a crer e igualmente proclamar com grande clareza, da mesma forma que o espírito supera a matéria. Extrato da bula *Unam Sanctam*, apud BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 203.

⁴²⁰ Somos obrigados pela fé a acreditar, e acreditamos firmemente e confessamos com sinceridade, que a Santa Igreja Católica e Apostólica é única, e que fora desta Igreja não existe salvação, nem remissão dos pecados [...]. Extrato da bula *Unam Sanctam*, apud BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 202.

⁴²¹ E aprendemos das palavras do Evangelho que nesta Igreja e em seu poder estão duas espadas: uma Espiritual e outra temporal. Com efeito, dizendo os Apóstolos, “Eis aqui dois gládios [...], o Senhor não respondeu são demais, mas “bastam”. Extrato da bula *Unam Sanctam*, apud BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 203

⁴²² Embora a teoria dos dois gládios tenha sido constituída gradativamente durante a história, a expressão – não necessariamente a doutrina – fora empregada pela primeira vez em uma carta de Gregório VII para Henrique IV, 15 de maio de 1076, no contexto da Questão das Investiduras. ARQUILLIÈRE, H. *op. cit.*, 1926. pp. 60-61.

⁴²³ ¿Por qué habías de empuñar de nuevo la espada que os mandaron volver a vaina? La cual, sin embargo, si alguno niega que es vuestra, no me parece que atiende bien a las palabras de Señor, que dice así: Vuelve tu espada a la vaina. Vuestra es, pues, ella también, debiendo desenvainarse quizá a vuestra insinuación, no com vuestra mano. De outra surte, si no perteneciera a vos quando dijeron los discípulos: He aquí dos espadas, no hubiera respondido o Señor: Bastante es. Sino demasiado. Una y otra espada, es saber, la espiritual y la material, son de la Iglesia; pero ésta ciertamente se debe esgrimir a favor de la Iglesia, y aquélla por la misma Iglesia. Aquélla por la mano del sacerdote, ésta por la del soldado, pero a la insinuación del sacerdote y al mandato del rey. SAN BERNARDO. Obras completas. Biblioteca de Autores Cristianos. V. II. Madrid, 1955. p. 639.

⁴²⁴ Esta Igreja, que é única, possui um só corpo e uma só cabeça, não duas, como se fosse um monstro, a saber Cristo e o vigário de Cristo, Pedro e o seu sucessor, pois o Mestre disse ao próprio Pedro: “Apascenta as minhas ovelhas”. Extrato da bula *Unam Sanctam*, apud BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 203.

Unam sanctam, e demonstram a necessidade da defesa teórica do poder papal.

A bula, que por suas características pode ser considerada de caráter dogmático⁴²⁵, desperta questionamentos justamente pela reutilização desses argumentos. Ullmann afirma que pelo conteúdo da mesma, esta poderia ter sido proclamada meio século antes de Bonifácio e por qualquer outro papa⁴²⁶. A explicação mais encontrada nos escritos sobre a bula *Unam Sanctam* refere-se a unicidade da Igreja cristã e o papel da Sé romana como a guardiã dessa unicidade. Nesse sentimento, essa bula é analisada como uma tomada de posição da Instituição eclesiástica frente as doutrinas que ameaçavam as perspectivas da cosmovisão cristã de universalidade do poder espiritual, e sua superioridade frente ao poder temporal no contexto de fortalecimento do *regnum*. Como ápice do pensamento político da Idade Média no aspecto da superioridade da Instituição Eclesiástica sobre o poder temporal, assim como em relação a cosmovisão agostiniana, busca combater o aristotelismo, principalmente a influencia do naturalismo político da filosofia aristotélica, que auxilia no processo de mudança de visão de mundo que ocorre nos séculos XIII-XIV. Esses princípios aristotélicos auxiliam na fundamentação jurídica que influenciam na formação da ideia de soberania dos reinos. Esse aspecto contribui para a crise de contestação da autoridade suprema do papado frente ao poder temporal⁴²⁷.

Por hora, salientamos que em nossa visão, para além de objetivar apenas a contenção do poder temporal, entendemos essa bula como uma apresentação de proposições teológicas que discutem a natureza da Igreja e a consequente posição do papa nessa instituição. Não negamos que a bula tenha como seus destinatários – que não são formalmente citados – o reino de França, especificamente Felipe IV e seus partidários, e, portanto ligados a querela do poder temporal e espiritual, porém, quando analisamos a bula considerando não apenas a disputa entre os dois poderes, mas incluindo o contexto de regionalização do clero e

⁴²⁵ BOER, Nicolas. A Bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII sobre as relações entre a Igreja e Estado. In: SOUZA, José Antônio (org). *Pensamento medieval*. São Paulo: Loyola. Leopoldianum, 1983. p.128

⁴²⁶ ¿Por qué, pues, tenía el papa que publicar una Bula que contenía frases harto conocidas y repetidas de un carácter puramente objetivo y que no tiene la más mínima alusión personal? No hay ningún punto de apoyo par afirmar que estuviese en conexión con la política del momento. ULLMANN, Walter. *Escritos sobre teoria política medieval*. Buenos Aires: EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 2003. pp. 176-78.

⁴²⁷ ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la edad media*. Barcelona: Ariel, 1997. pp 180- 81.

o fortalecimento de um governo colegiado para a igreja, propomos a preocupação por parte de Bonifácio e a tentativa, por meio da *Unan Sanctam*, na contenção dessa teoria de caráter conciliador que, concomitante com o fortalecimento dos reinos, contestavam a plenitude do poder papal. Nesse sentido, a reutilização de argumentos anteriores nesse momento histórico explica-se pela necessidade de fortalecer a defesa do poder do papal na hierarquia eclesiástica, sendo expressa de forma concisa na bula bonifaciana, mas, sobretudo e de forma mais minuciosa no tratado egidiano.

Sendo mal recebida no reino de França, alguns meses após a promulgação da bula, em 12 de março de 1303, em reunião convocada em Louvres, Norgaret acusa Bonifácio VIII de um total de 29 crimes contra a Igreja, entre eles, simonia, imoralidade, magia, idolatria, assassinato de Celestino V e heresia, além da usurpação do trono pontifício. Nesse momento, o rei apela para um concílio geral para julgar o papa, sendo a ideia aprovada pela maior parte da população do reino. Além disso, membros da eclesia francesa – cinco arcebispos e vinte e um bispos – aderem ao projeto de deposição de Bonifácio através do Concílio de Cardeais.

Felipe IV, utilizando do argumento da defesa do trono de Pedro contra o papa herético, solicita a convocação do Concílio Geral, através de cartas enviadas a demais reinos, bispos e cardeais, tomando para si a responsabilidade de zelar por um papado reformado e purificado dos pecados⁴²⁸.

O principal pensador a auxiliar Felipe IV a teorizar a convocação do Concílio Geral é João Quidort⁴²⁹. O dominicano escreve o tratado *De regia potestate et papali* entre março e agosto de 1302. Formado em teologia pela Universidade de Paris, escreve seu tratado utilizando as mesmas vozes de autoridade dos defensores da teoria hierocrática e da plenitude

⁴²⁸ FLICK, Alexander Clarence. *The decline of the Medieval Church*. Burt Franklin. New York, 1967. pp. 26-27.

⁴²⁹ Também conhecido como João de Paris, nasce em torno de 1270. Em 1290 forma-se na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, iniciando alguns anos depois a Faculdade de Teologia na mesma Universidade. Não se pode determinar a data, mas supõe-se que antes de 1303 ingressa na ordem Dominicana. Em 1304 o encontramos como docente da Universidade de Paris, ano em que redige uma *Quodlibet* em 10 questões sobre Deus. Em consequência de suas teorias em relação a transubstanciação, é acusado e condenado por um tribunal na qual Egidio Romano fazia parte. Tenta apelar ao papa Clemente V, porém, quando dirigia-se para defender-se frente a corte pontifícia em Avignon, falece em 1306. DE BONI. Luís Alberto. *Introdução ao: João Quidort. Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989, pp.11-37.

dos papas, mas chega a conclusões que diferenciam destes. Nesse tratado, encontramos referências a Tiago de Viterbo, Henrique de Cremona e Egídio Romano – a quem realiza críticas⁴³⁰. Suas principais referências nesse tratado são Tomás de Aquino, as Sagradas Escrituras e a Jurisprudência. É também grande conhecedor das obras do Estagirita, principalmente *Ética a Nicômaco* e *A Política*.

O tratado pode ser dividido em quatro principais partes⁴³¹. Já na introdução do tratado, Quidort afirma que o papa não é vetado a possuir bens temporais, mas que este possui não em determinação de seu estado de vigário de Cristo, mas sim pela concessão que os reis realizam a estes. Em relação a superioridade do papa na Igreja, Quidort afirma que, assim como na sociedade civil, onde a autoridade é formada a partir de uma delegação dos indivíduos que compõe essa sociedade, e que, em casos necessários esses podem destituir ou revogar a autoridade, a Instituição eclesiástica deveria seguir esse exemplo. O dominicano, seguindo as ideias do Aquinate quando este afirma que a finalidade da união dos homens em sociedade é o bem comum, transporta as ideias referentes a organização do poder civil para o âmbito da Igreja. Nesse sentido, assim como na sociedade civil o bem comum é o ideal, dentro da Igreja universal esse também seria o principal objetivo. A partir desse pensamento, Quidort afirma que o ideal para o governo da Igreja seria a união do concílio de cardeais que, para além de instituir o papa, participariam nas suas decisões de forma colegiada⁴³². Nesse sentido, Souza nos explica que, para Quidort:

⁴³⁰ O tratado de Quidort combate de forma clara os argumentos do *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano. No capítulo XI do *De regia potestate et papal, Argumentos segundo os quais o papa possui jurisdição sobre os bens temporais*, no qual o dominicano examina os principais fundamentos nos quais os defensores da primazia do papa sobre as coisas temporais se baseiam, Quidort aponta 14 argumentos que são egidianos, sendo eles: 10,11,12,13,14,17,18,20,21,22,23,24,27,36. Também nos capítulos X, XIV e XIX, as argumentações encontradas no tratado egidiano são referenciadas e qualificadas de forma depreciativa. Por fim, os capítulos onde Quidort alude a renúncia papal, são referentes a obra *De renuntiatione papae* de Egídio. João Quidort. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989.

⁴³¹ Introdução, na qual realiza uma pequena introdução ao tema, afirmando o porquê de redigir a obra; Natureza do poder régio (capítulos I-V), que contém a teoria na qual se funda o tratado; Domínio e jurisdição do papa no temporal (capítulos VI-XX), na qual são expostos e refutados 42 argumentos; Suplementos (capítulos XXI-XXV), onde são analisados temas que perpassam todo o tratado, mas que não são tidos como tema principal. É nessa parte que encontramos as afirmações de Quidort sobre a possibilidade de deposição e renúncia papal. DE BONI. Luis Alberto. *Introdução ao: João Quidort. Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. pp.11-37.

⁴³² JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. cap. XXIV.

Apesar do poder pontifício se originar diretamente em Jesus Cristo e ser o único da sua espécie no interior do corpo clerical, requer também, para a sua efetivação a cooperação humana dos cardeais, representantes de todos os clérigos na eleição papal. Por isso mesmo, quando o Sumo Pontífice peca gravemente, contrariando os artigos da fé e a moral cristã, ou praticando simonia, compete ao Sacro Colégio adverti-lo e, no caso de ele não se corrigir, recorrer à convocação de um Concílio Geral para julgar e depor, ou até mesmo apelar para o *bracchium saeculare*⁴³³.

Assim, o Colégio de cardeais, encontra-se, em casos específicos acima da autoridade papal, podendo, quando necessário, depor o papa, uma vez que representa todos os membros que compõe a Igreja, em quando em caso de heresia⁴³⁴.

Outros casos em que o Concílio cardinalício pode depor o papa, caso o mesmo não renuncie, estão ligados a irregularidade na eleição papal e na má administração do patrimônio eclesiástico⁴³⁵. É interessante notar como essas ocorrências coincidem com as denúncias que os cardeais Colonna afirmaram no Manifesto da Lunghezza, e posteriormente nas acusações de Norgaret. Além disso, no caso de grandes escândalos, a própria autoridade civil poderia intervir solicitando o auxílio do colégio⁴³⁶, principio esse que Felipe utiliza para solicitar o Concílio Geral.

Em agosto de 1303 Bonifácio convoca uma assembleia em Anagni, na qual declara-se, sob juramento solene, inocente das acusações realizadas em Paris. Além disso, o papa suspende o arcebispo de Nicosia, que lidera, dentro da eclesia francesa, as resoluções cismáticas promulgadas na França em março. Outras decisões importantes tomada durante essa assembleia em Anagni referem-se a suspensão do direito de conceder títulos em teologia e

⁴³³ SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *op. cit.*, 1995. pp.177-78.

⁴³⁴ JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. cap. XXIV, XXV.

⁴³⁵ SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *op. cit.*, 1995. p. 178.

⁴³⁶ JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. cap. XIII.

direito na Universidade de Paris⁴³⁷, além de negar a possibilidade de convocação de um Concílio Geral a qualquer pessoa, salve o legítimo papa.

Uma bula de excomunhão e deposição endereçada a Felipe IV é preparada, mas antes de sua promulgação, mas em 1303, ocorre uma série de fatos que acabam por alterar os planos bonifacianos.

Em 7 de setembro de 1303, uma tropa da qual fazia parte Sciarra Colonna e Guilherme de Norgaret invade a cidade de Anagni, por meio da Porta de S. Maria, ou mais provavelmente, pela Porta de Tufoli, uma vez que esta encontrava-se mais próxima ao alvo da invasão a cidade⁴³⁸. A forma como a porta – ou as portas – foram abertas ainda não é totalmente conhecida pelos pesquisadores do tema, mas por meio do cronista Ferreto Vicentino, o referido ato foi realizado durante a madrugada do dia 7 de setembro, por volta da meia noite⁴³⁹, e contou-se com a contribuição de um dos habitantes e guardiões das chaves da cidade⁴⁴⁰.

Além dessa questão, existem dúvidas sobre de quem seria a liderança da campanha, já que ambos, Norgaret e Sciarra possuíam interesses na invasão da cidade e no confronto com o papa Caetani. Se considerarmos os motivos por parte de Norgaret, podemos evidenciar a forte ligação que este possuía com Felipe IV – considerando todo o embate aqui já abordado – além da possibilidade de Norgaret saber da existência da bula que estipulava a excomunhão do rei de França. Outro motivo que nos leva a considerar o jurista da corte Capeta seria o fato de que o mesmo tenha escrito o documento *Sane ad audientiam*, demonstrando assim interesse no fim do papado bonifaciano, sendo, portanto, a invasão de Anagni uma forma de conseguir esse fim, não obtido anteriormente.

⁴³⁷ Foram aproximadamente 700 atas de adesão a solicitação do Concílio Geral, incluindo bispos, capítulos, monastérios, ordens e membros da Universidade de Paris. POOLE, Reginald Lane. *Wycliffe and movements for reform*. Longmans. Green: Londons. 1911. p.8.

⁴³⁸ Vide anexo 06

⁴³⁹ DIGARD, op. cit., 1936, p. 181.

⁴⁴⁰ Secondo la tradizione, il responsabile è Adenolfo di Mattia (pare com l'aiuto di um fratello chiamato Nicola), anche se il solo Groffredo Bussa si dichiarò complice dell'aggressione (Ferreto indica molto chiaramente il Bussa quale autore dela consigna dela chiave). GIAMMARIA, op. cit., 2004, p 15.

Por parte de Sciarra, os motivos para exercer a liderança sobre o atentado a cidade são mais claros, visto os ataques anteriores que Bonifácio havia realizado a família Colonna. Paravicini Bagliani, afirma que as fontes mais próximas ao período afirmam que fora Sciarra que assumiu o papel de líder e idealizador da campanha, tendo a ajuda e a cumplicidade do rei de França, representado por Norgaret. Este, ainda de acordo com Bagliani, tem como principal finalidade impedir a promulgação da bula de excomunhão de Felipe IV – fato que não importava a Sciarra⁴⁴¹. Tem-se, portanto que no que se diz respeito a questão propriamente militar, Sciarra seria o que estava em comando, enquanto Norgaret tinha a missão oficial de, além de impedir a promulgação da bula, notificar o papa da solicitação do Concílio dos Cardeais por parte de Felipe IV⁴⁴².

Após a invasão da cidade, o Bonifácio VIII, refugiado em seu Palácio, requisita uma entrevista aos invasores sobre as demandas que os traziam a Anagni. Sciarra afirma, de forma irredutível, a renúncia do trono de Pedro e que essa seja transferida para o próprio Sciarra, além da readmissão no Colégio Cardinalício dos membros da família Colonna que foram destituídos. Todas as exigências são negadas por Bonifácio e o empasse continua⁴⁴³.

Após esse encontro ocorre a captura do papa Caetani. De acordo com a crônica de Vilanni, Bonifácio é representado, no momento de sua captura, utilizando as vestes papais: a representação de um homem portando uma tiara, uma cruz, vestimenta vermelha, sendo contido por dois homens armados⁴⁴⁴. Giammaria afirma que dificilmente a cena tenha se

⁴⁴¹ BAGLIANI. op. cit., 2003, p. 318.

⁴⁴² Em seu livro Gioacchino Giammaria procura analisar os aspectos dos fatos que levaram ao episódio que ficou conhecido como *Lo Schiaffo di Anagni*, levando em consideração para sua pesquisa a provável fisionomia do local no período do citado evento, baseando-se em reconstruções realizadas por historiadores ao longo do tempo. Sabe-se que o movimento teve início no caselo de Staggia, local nas proximidades de Siena, e que, além do apoio do rei Francês, contava com membros da aristocracia local de Anagni e membros da família Colonna. Ainda segundo Giammaria, de acordo com o cronista Ferreto Vicentino, o grupo que formava a campanha contava com certa de 600 cavaleiros e um número desconhecido de soldados a pé. O investimento para tal armada não provinha apenas da pequena aristocracia local, mas era composta, sobretudo, por seguidores de Sciarra Colonna, mas a maior parte era de origem estrangeira, recrutada por Norgaret. Paravicini afirma que, alguns anos depois, os líderes das frotas francesas foram pagos por Felipe IV. GIAMMARIA, op. cit., 2004, p. 11-13; PARAVICINI, op. cit., 2003, p. 318.

⁴⁴³ GIAMMARIA, op. cit., 2004, p. 21.

⁴⁴⁴ Vide anexo 07.

desenvolvido de forma pacífica como representada na miniatura de Vilanni, uma vez que seria mais propício nesse momento insegurança por parte do papa e seus partidários⁴⁴⁵. Já Paravicini Bagliani afirma a probabilidade da cena em questão ser apenas uma reconstrução imagética baseada no testemunho de defesa do papa Caetani no processo que tentou-se contra ele na França⁴⁴⁶, mas salientamos que essa representação não fora desmentida por nenhuma fonte, sendo descrito como utilizando as vestimentas típicas do papa, com as chaves e a cruz em mãos⁴⁴⁷, além de constar na crônica de Vilanni, que pode ser acessada no site da Biblioteca Apostólica do Vaticano⁴⁴⁸.

Além da captura de Bonifácio, o palácio papal é saqueado⁴⁴⁹. Bonifácio é mantido prisioneiro por três dias. Durante esse período é aconselhado de forma não amigável a abdicar a seu pontificado, além de ser ameaçado por Norgaret de ser conduzido à França para ser julgado pelo Concílio de Cardeais. Durante os período em que fora mantido prisioneiro, por medo de ser envenenado, Bonifácio decide manter-se em jejum, o que provavelmente prejudica sua saúde. Após três dias de confinamento o cardeal Fieschi, junto a seus familiares e vários habitantes da cidade de Anagni, portando armas, e, em um embate improvisado, aos gritos de “*Viva il papa, morte allo straniero*”, ferindo, inclusive Norgaret, que se refugia em Ferentino, conseguindo livrar o papa de seu confinamento e mantendo o papa Caetani em proteção, enviando-o a Roma, onde chega em 18 de setembro⁴⁵⁰.

⁴⁴⁵ GIAMMARIA, op. cit., 2004, p. 22.

⁴⁴⁶ PARAVICINI, op. cit., 2003, p. 354.

⁴⁴⁷ A . D . 1302 . rex Franciae per quendam Wilhelmum de Longoreto militem , valde litteratum virum in utroque iure , cooperantibus ad hoc cardinalibus de Columbria , captivari proditiose fecit papam Bonifacium in Agnania 86 , scilicet urbe , in qua natus fuit , exeuntem tutum et nullum malum suspicantem c . Hii autem , qui ipsum ceperant , iacentem in terra in modum d crucis prostratum in suis indumentis pontificalibus ei crucem , in qua erat lignum dominicum , pectori suo affixam e , deducere eum commode non poterant , sed verberibus sibi f impositis semivivum reliquerunt. In: *Annales Lubicenses*, ed. G. H. Pertz. 1859. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/index.html?c=kurzauswahl&adr=www.dmg.de>

⁴⁴⁸ http://digi.vatlib.it/view/MSS_Chig.L.VIII.296

⁴⁴⁹ Vide anexo 08.

⁴⁵⁰ JAFFÉ, Ph. *Annales Parmenses Maiores in: MSG, SS, XVIII, 1863, p. 729: Dominus verus Luchas de Flisco*

Após esses eventos, Bonifácio adoece e falece pouco tempo depois, em 12 de outubro de 1303⁴⁵¹. Esse evento de Anagni traz um fim baseado na violência para o conflito entre Bonifácio e Felipe IV⁴⁵².

A morte de Bonifácio acaba por finalizar um dos principais projetos de soberania pontifícia, iniciada ainda durante o pontificado de Inocêncio III. Como sucessor de Bonifácio, é eleito Bento XI, homem de temperamento conciliador e que permanece cerca de nove meses no papado, sendo sucedido por Clemente V, em uma eleição influenciada pela monarquia francesa. Em consequência dessa influencia francesa sobre o trono pontifício, ocorre a transferência do papado para as margens do rio Rotano, período conhecido como exílio de Avignon, que proporciona a Felipe IV o alcance e controle do papado⁴⁵³.

cardinalis cum populo civitatis Anagnie cum armis surexit in auxilium dicti domni pape et liberavit eum. (apud GIAMMARIA, 2004, p. 27); PERTZ, Georg Heinrich, *Annales Cavenses in: MSG* p. 196, disponível in: <http://www.mgh.de/> GIAMMARIA, op. cit., 2004, p. 28; PARAVICINI, op. cit., 2003, p. 360-6.; DIGARD, op. cit., 1936, p. 40-41;

⁴⁵¹ Anexo 09.

⁴⁵² RUIZ, Teofilo. *Reaction to Anagni*. Washington D.C. : Catholic Univ. of America Press: 1979. p. 386.

⁴⁵³ SANTANA, Eliane Veríssimo; DIEHL, Rafael. Mesquita. *op. cit.*, 2011, Maringá, 2011.

CAPÍTULO III

Sobre o Poder Eclesiástico

Nesse capítulo, pretendemos analisar a partir dos escritos egidianos, aspectos de dois principais elementos observados por nós, durante os estudos existentes do citado autor. São eles:

1. Para além da relação entre o poder eclesiástico e temporal, frente ao contexto de formação de novos espaços que pretendem um poder de carácter universal, ou seja, o embate entre *regnum* e *sacerdotium*/ poder temporal e espiritual – contexto histórico do qual não negamos a importância em nosso estudo – pretendemos analisar, dentro do pensamento egidiano, o combate que o autor realiza contra os questionamentos existentes relacionados com a estrutura da Instituição Eclesiástica, que contesta a autoridade do sumo pontífice, e a inter-relação do poder existente entre os demais membros que compõe a já citada instituição. Propomos analisar algumas ideias egidianas contidas principalmente no tratado *De ecclesiastica potestate* relacionando-as não diretamente com o contexto do embate entre o poder régio e papal, como descrito no capítulo anterior. Em nossa visão, o contexto histórico do embate, de fato, auxilia na produção de ideias que defendem a superioridade papal, mas

que para além desse aspecto, amplamente analisado por estudiosos do texto egidiano, focamos em acontecimentos que apontam para problemas existentes no interior a Igreja, e sua relação com a autoridade papal. Nossa proposta, portanto, que de certa forma foge aos paradigmas estabelecidos pela historiografia para a análise do tratado eclesiástico e do autor em questão, busca analisar o pensamento egidiano dentro de uma perspectiva de fortalecimento da Igreja, e acima de tudo, da supremacia do sumo pontífice frente a todos os campos, sejam eles internos ou externos a Instituição Católica;

2. A partir dessa visão, pretendemos, se de fato conseguirmos sucesso em nossa análise, construir uma visão histórica diferenciada do autor em questão. Defendemos que o mesmo possui uma linha única de pensamento, desde seus textos predominantemente aristotélicos, até os de caráter agostinianos. Os seus diversos tratados possuem um público e uma funcionalidade específica, assim como gêneros diferentes. Porém, no tocante ao propósito da argumentação, afirmamos que os tratados utilizados no presente trabalho possuem como base a defesa da soberania da Instituição Eclesiástica, e, sobretudo, da figura pontifícia como máxima autoridade, tanto no âmbito temporal quanto espiritual. A visão historiográfica construída sobre o autor afirma que o mesmo oscila entre as posições tomadas em suas duas principais obras, referenciando-o como um teórico de pouca moral⁴⁵⁴, ou até mesmo de sacrificar seus ideais para um favorecimento de sua carreira⁴⁵⁵, ou ainda, incoerente em seus escritos políticos⁴⁵⁶. Contestando essa visão, nossa intenção é afirmar um pensamento linear – embora constituído, ao mesmo tempo, de turbulências – formado de uma constante defesa por parte do autor de uma política hierocrática, e para além, de uma soberania pontifícia frente a todos os poderes, sejam eles de origem interna ou externa a Instituição Eclesiástica.

⁴⁵⁴ GARFAGNINI, Gian Carlo. *Egidio Romano* in: *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice della Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*. ROMA, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012. p. 35.

⁴⁵⁵ DE BONI, Luís Alberto. *op. cit.*, 2003. p. 161.

⁴⁵⁶ MIETHKE, Jurgen. *op. cit.*, 1993. p. 92.

Assim, objetivamos nas linha seguintes analisar aspectos de duas fontes egidianas, escolhidas como principais para o estudo. Ressaltamos que a escolha das obras, dentre os 117 textos conhecidos do autor, não fora realizada por acaso, uma vez que correspondem a períodos distintos da escrita de Egídio. A primeira, em ordem cronológica, refere-se ao tratado do gênero *Espelho de Príncipe De Regimine Principum*, escrito durante os anos de 1277 e 1279, solicitado pelo Rei Felipe III para instrução de seu primogênito Felipe IV, O Belo. Obra caracterizada por um forte aristotelismo-tomista – que Egídio herda de seu mestre Tomás de Aquino – e que estabelece instruções para a formação do futuro monarca, baseado em princípios político-morais, e, sobretudo nas virtudes da prudência e justiça, constituindo, assim, uma imagem que o futuro príncipe deveria seguir. O segundo tratado, *De Ecclesiastica Potestate*, escrito entre os anos de 1301-02 é dedicado ao papa Bonifácio VIII, e fora escrito no ápice da disputa entre poder secular e espiritual, protagonizada pelo já referenciado papa e o rei de França Felipe IV. Nesse texto, Egídio reafirma sua posição hierocrática, defendendo a supremacia do sucessor de Pedro frente a todos os âmbitos, afirmando que ao papa, detentor da Plenitude do Poder, seria a autoridade máxima frente aos poderes terrenos ou relacionados a hierarquia da Igreja.

Além das obras citadas, outras fontes foram utilizadas como fontes auxiliares, tomando sempre o cuidado de não perdemos o foco de nossa análise, uma vez que, como já afirmamos, o autor transita por diversos temas, não apenas sobre teoria política.

Por fim, nas linhas sucessivas pretendemos demonstrar que ambos os tratados possuem um público e uma funcionalidade específica, assim como gêneros diversos, porém no tocante ao propósito da argumentação, afirmamos que ambos possuem como base a defesa da soberania eclesiástica frente ao âmbito do poder seja ele advindo do *regnum*, do Império ou da própria Igreja. É nesse sentido que defendemos a continuidade linear do pensamento egidiano não apenas em seu *Espelho de Príncipe* quanto em seu tratado posterior *De ecclesiastica potestate*, mas em todo seu pensamento e produção intelectual⁴⁵⁷. Afirmamos que os tratados

⁴⁵⁷ Ressaltamos aqui que, embora tenhamos citado anteriormente o tratado *Erroribus Philosophorum* como possivelmente atribuído a Egídio, em nossa análise, não consideramos sua autenticidade, uma vez que um dos principais temas discutidos no tratado refere-se a questão da unidade e pluralidade da forma. Durante as condenações de 1277, realizadas pelo primado papal, Bispo Estevão Tempier, uma das teses que foram censuradas referia-se a defendida por Tomás de Aquino, da unidade da forma substancial, a mesma defendida por Egídio. Após a condenação (entre 1277-78), Egídio escreve um tratado chamado *Liber contra gradus et*

são formulados pelo autor com o intuito de defender a *potesta* plena papal. Nesse sentido, mesmo que encontremos no *De ecclesiastica potestate* o ápice desse pensamento, os elementos citados que demonstram o caráter de delimitação cristã estão presentes já no *De Regimine Principum*. Assim, compreendemos o pensamento egidiano e as atitudes do agostiniano como de um partidário da *potesta* papal, não por intencionalidade declarada do mesmo, mas sim como homem ligado a instituição eclesiástica, que como tal, acredita nesses princípios⁴⁵⁸.

3.1 A DELIMITAÇÃO DO PODER RÉGIO: O DE REGIMINE PRINCIPUM

*O Espelho de Príncipe*⁴⁵⁹, ou tratado doutrinal *De Regimine Principum* foi

pluralitatem formarum, afirmando que a defesa da tese da pluralidade da forma substancial seria contrária a fé católica. C. Luna, ao analisar os comentários as *Sentenças* realizado por Egídio durante os anos de 1269-70, assim como as *Quaestiones metaphysicales*, afirma que este defende de fato a unidade da forma. Ora no tratado *Erroribus* os capítulos II, erro 11, afirma que Aristóteles erra ao defender que qualquer composto exista só uma forma. Nos capítulos IV e V, dedicados a crítica de Averróis, o autor do tratado afirma que o Comentador pecara ao defender a unicidade do intelecto.

⁴⁵⁸ SANTANA, Eliane Veríssimo de. *op. cit.*, 2013.

⁴⁵⁹ O gênero político-literário conhecido como Espelho de Príncipe ou Espelhos de Reis constituem-se de obras de caráter político-pedagógico que baseiam-se em princípios morais e éticos, na tentativa de estabelecer uma instrução para a formação do futuro monarca, a partir de modelos teóricos estabelecidos de acordo com determinadas ideologias. Essas refletiam ideias políticas, sociais e religiosas, que variavam de acordo com o contexto de produção do tratado. Geralmente essas obras eram encomendadas pelo monarca no momento do nascimento de seu filhos, sendo mais comum ser destinado ao primogênito. Apresentados como manuais que propunham modelos teóricos de comportamento e governo, apontavam valores e ações que um rei virtuoso deveria seguir e realizar, supondo, assim, a imagem de um governante perfeito, exemplo de um bom governo. Na baixa Idade Média Ocidental, esses tratados possuíam duas formas: exaltação ou contenção da figura do príncipe. Enquanto os espelhos que buscavam a apologia, caracterizavam-se por uma tentativa de afirmar a legitimidade e autoridade do monarca, os espelhos de contenção – caso que consideramos o tratado de Egídio Romano – procuravam delimitar o poder do príncipe à padrões religiosos. A revitalização do pensamento aristotélico, contribui de forma ímpar para o desenvolvimento de teorias que buscam elementos ora de afirmação da superioridade do governante frente a *plenitudo* dos papas ora com o intuito de contenção do poder régio e submissão deste ao poder espiritual. Embora o tratado *O Policratus*, escrito pelo Bispo de Chartres, João de Salisbury, em 1159 possa ser considerado pela historiografia como o primeiro tratado do gênero *Speculum* com finalidade especificamente política, foi Tomás de Aquino, com seu *De Regiminum Principum*, escrito entre 1265-1266 e dedicado ao rei de Chipre, que marca o gênero por seu caráter aristotélico-tomista, sendo seguido constantemente como modelo para elaboração dos tratados especulares posteriores. Para mais informações sobre o tema: BORN, Lester. K. The perfect prince: a study on thirteenth and fourteenth century ideals. *Speculum*: Massachusetts, n. 3, 1928. p. 502.; GILBERT, Felix. The humanist concept of the prince and The prince of Machiavelli. In: *The Journal of Modern History*. vol. 11, n. 4, dez.1939. ; SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006.; SANTANA, Eliane Veríssimo. *op. cit.*, 2013.; RINCON, David Nogales. Los espejos de principes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo

escrito entre os anos de 1277 e 1279, momento no qual Egídio, recém expulso da Universidade de Paris, é convidado pelo rei Felipe III de França para escrever um *speculum* dedicado a seu primogênito, Felipe IV. O texto segue os padrões do gênero desenvolvidos no Baixo Medievo⁴⁶⁰, com a particularidade de sua extensão⁴⁶¹. Encontra grande sucesso, como afirma Francesco Del Punta e Concetta Luna, existindo mais de 350 manuscritos⁴⁶². O motivo dessa popularidade pode ser atribuído as características filosóficas e morais encontradas no tratado, sendo possível encontrar diversos ensinamentos éticos e morais voltados a conduta do ser humano no âmbito privado, nas relações interpessoais e familiares, com Deus, etc.⁴⁶³ Essa popularidade também pode ser explicada pela forma que Egídio escolhe para redigir seu tratado⁴⁶⁴, caracterizado por uma linguagem simples e sistemática. O regimento, para Egídio, é visto como uma totalidade de fatores que englobam não apenas o governo da cidade e dos súditos, mas a casa, criados, filhos etc. Discorre sobre vários temas, considerando o ambiente privado como constituinte do reino⁴⁶⁵.

literario de larealeza bajomedieval. In: *Medievalismo*: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales, no. 16. pp. 9-40; PALACIOS MARTIN, Bonifacio. El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales espanoles: los espejos de principes (1250-1350). In: *Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350*. XXI Semana de Estudios Medievales.

⁴⁶⁰ Cabe salientar que, ao longo da Idade Media, esses tratados deixam de ser destinados apenas para os príncipes herdeiros e passam a ser manuais de comportamento também para a nobreza, conselheiros etc. Assim, alguns desses tratados alcançaram tamanho êxito que foram traduzidos para diversos idiomas, glosados, copiados, referidos e tidos como obras de referencia nas universidades assim como manuais de instrução ético-cristão não apenas de príncipes, mas também de senhores da sociedade nobiliárquica. MUNIZ, M. R. C. *op. cit.*, 2005. p. 03.

⁴⁶¹ Na edição in-12 de 1556 constata-se 750 paginas DEL PUNTA, Francesco; CONCETTA, Luna. *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (1001-1075)*. Firenze: Olschki, 1986. p.XI. Já Charles F. Briggs afirma ser o tratado do gênero *speculum* mais longo do período medieval, contendo aproximadamente 155,000 palavras. BRIGGS, Charles F. *op. cit.*, 1999. p. 11.

⁴⁶² DEL PUNTA, Francesco; CONCETTA, Luna. *Aegidii Romani Opera Omnia: I.II: Catalogo dei manoscritti (1001-1075) : De regimine principum : Citta del Vaticano, Italia*. Firenze: Olschki, 1986. p. V.

⁴⁶³ BRUNI, Gerardo, *Il "De regimine Principum" di Egidio Romano. Studio bibliografico*. In *Aevum*, VI 1932. p. 339.

⁴⁶⁴ E percio che in fra'l popolo poca di genti siano, che abbiano grande sottigliezza d'ingegno, e com piu e grande il popolo meno e lo' ntendimento, secondo che dice el filosofo; percio in questo libro che insegna ciascuno del popolo essere savio e tale che sia degno di governare, l'uomo die parlare leggiermente e grossamente, percio che 'l popolo non puo molto sottili ragioni intendare. EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de' Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 4.

⁴⁶⁵ O manual visa por exemplo, entre outros aspectos, a gestão do lar, da esposa e dos filhos: SANTANA, Eliane Veríssimo; FERNANDES, Fátima Regina. *Buona e leale, esprovata e quieta* : Aspectos da imagem feminina

As vozes de autoridade mais citadas são as de Aristóteles e São Tomas de Aquino, porém Egídio também refere-se, em menor quantidade, a Averróis e o Pseudo Dionísio Areopagita⁴⁶⁶.

Para o presente estudo optamos por utilizarmos como referencia principal para análise uma versão transcrita para a língua vulgar italiana, no ano de 1288: *Del reggimento di principi, volgarizzamento trascritto nel 1288, pubblicato per cura de Francesco Corazzini, 1858*⁴⁶⁷. Porém para auxilio em eventuais equívocos ou dúvidas decorrentes das traduções, selecionamos como fontes auxiliares as seguintes versões: *Li livres du gouvernement des rois: a XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum, New York, The Macmillan company: London, Macmillan, 1898*, traduzida por Henri de Gauchi, para o francês, solicitado em 1282 pelo rei Felipe III; os tratados em latim: *Aegidius Romanus. De Regimine Principum. Reproduccion digital del original conservado en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, original de 1498 e disponibilizado online na biblioteca Cervantes Virtual⁴⁶⁸; e, *Aegidius Romanus, De regimine principum, ed. Hieronymus Samaritanus, Rome, 1607 rep. Aalen 1967*⁴⁶⁹. A escolha desse último fora feita por conta do estudo exemplar que Francesco Del Punta e Concetta Luna realizaram durante a elaboração da *Opera Omnia* de Egídio Romano, publicado pela Olschki, em 1986, já referenciado anteriormente.

A obra é precedida de uma epístola dedicada a Felipe, O Belo. Na dedicatória

naliteratura pedagógico-política no século XIII. O tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano. In *Mulier aut Femina: Idealismo ou realidade da mulher na Idade Média*. Mirabilia 17 (2013/2) Jul-Dez 2013.; LAMBERTINI, R. A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egídio Romano. *Medioevo*, XIV, 1988. p. 315-18.

⁴⁶⁶ Embora seja Aristoteles a fonte mais citada no tratado, outras 78 citações de autores e fontes distintas são encontradas nesse espelho Aristoteles/Pseudo-Aristoteles: *Metaphysics* (12), *De anima* (8), *Magna moralia* (7), *Physics* (4), *De animalibus* (2), *De causis* (2), *Posterior Analytics* (1), *De generatione* (1), *De fortuna* (1), *Meteorologica* (1), *De memoria* (1), *Sophistici elenchi* (1), *De interpretatione* (1), *De eligendis* (1); Valerius Maximus: *De factis memorabilibus* (6); Paladius, *De agricultura* (4); Plotinus (3); Alfarabi (2); Andronicus Peripateticus (2); Averroes, *Commentary on the Metaphysics* (2); Boethius, *De consolatione philosophiae* (2); The Institutes (2) Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus* (2) In: BRIGGS, Charles F. *op. cit.*, 1999

⁴⁶⁷ EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de' Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858.

⁴⁶⁸ Para acesso ao tratado: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/egidius-de-regimine-principum-0/>

⁴⁶⁹ O tratado pode ser acessado pelo link: <https://books.google.com.br/books?id=Gh5RAAAAcAAJ&hl=pt-BR&pg=PT4#v=twopage&q&f=false>

lemos:

“Al suo speziale signore, nato di legnaggio reale e santo, Messere Filippo, primo figliolo e reda di Messer Filippo tra nobile re fi Francia per la grazia di Dio, frate Giglio di Roma, suo cherico umile e devoto, frate dell'ordine di santo Agostino, salute e quantunque e' può servizio e d'onore [...] Dunque conciosiacosachè la vostra gloriosa nobiltà abbia richiestò amichevolmente ch' io facesse un libro, che insegnasse i re e' principi a governare loro e' loro popolo; acciò che voi possiate governare naturalmente, voi e 'l vostro popolo, secondo ragione e secondo legge, da poi che voi questo libro arete riguardato diligentemente, bene appare, messere, questa richiesta voi l' avete fatta più per movimento di Dio, che per movimento umano. Ed appare bene che Dio, in cui possanza elli è fatto e scritto, Signore de signore e re dei re, abbia spezial cura del vostro santo lignaggio e della vostra santa casa, quando elli à inchinata la vostra cittolezza casta e onorabile, acciò che seguitanto l' orma delli suoi padri e delli suoi antecessori, nè quai largamente e perfettamente stette e permane l' amore dela fede e la religione cristiana, non per malvagia volontà, ma per legge e buono intendimento, le regole del suo regno justissimo desideri conservate.

Perciò inchinato, senza scusa per la vostra richiesta lo devole e onorata, la quale io tengo in comandamento, e per lo bene comune, che 'l popolo ne può avere, che è più grande e più degno che niuno bene singulare, com l' aito di Dio farò questo libro dilettevolmente, sì come la vostra nobiltà gloriosa e degna la qual' è di tutta reverenza, m' à richiestò”⁴⁷⁰

Constituindo-se como uma obra filosófica/moral que estava a serviço da ciência política, acompanhou a influência do pensamento aristotélico, reproduzindo a divisão clássica das ciências morais – ética, econômica e política. Egídio dedicou o primeiro dos três livros à formação da conduta individual; o segundo, ao governo da família e de assuntos relacionados à casa; e o terceiro, ao regimento da cidade e do reino. A reprodução do esquema clássico tripartite – moral monástica/ moral econômica/ moral política – tem origem na obra do estagirita *Ética a Nicômaco* e, a partir da Baixa Idade Média, passou a ser uma das principais

⁴⁷⁰ EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de' Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. pp. 1,2.

características da maioria dos tratados especulares. Nesse tratado, Egídio afirmou essa estruturação a partir de parâmetros de racionalidade, no qual afirma que essa sequência seria lógica e corresponderia à razão, além do curso natural (*opere della natura*) – do mais simples ao mais complexo⁴⁷¹.

De forma resumida, na primeira parte do primeiro livro, Egídio inicia afirmando o porquê da escrita do tratado e a necessidade da leitura, e quais são os saberes que o príncipe irá adquirir através do mesmo. O agostiniano define qual a finalidade do *regnum* e em qual instancia primordial e imediata que o futuro regente deve preocupar-se. Delega características as quais o príncipe deve seguir para conseguir a felicidade⁴⁷², amando a Deus e agindo com prudência. Essa parte, que discorreremos de forma mais ampla nas próximas linhas, é de fundamental importância para o entendimento do pensamento especular egidiano. Na segunda parte, inicia realizando uma argumentação filosófica, tomada de Tomás de Aquino, sobre as potências da alma, além de definir as virtudes necessárias ao bom governo: em seu tratado constam 15 virtudes, porém o autor delega mais atenção às virtudes cardeais – prudência, justiça, temperança e fortaleza. As demais são abordadas com menor vigor, mas com o mesmo sentido de instruir o príncipe em caráter subjetivo, característico de todo o primeiro livro. Embora elenque as virtudes cardeais como as mais importantes em seu texto, Egídio afirma que a falta de qualquer uma das 15 virtudes contidas em seu manual anularia todas as demais⁴⁷³.

Na terceira parte do citado livro Egídio escreve tendo como objetivo a moderação, abordando questões relativas às paixões da alma e os desejos: aqueles que devem ser controlados e os que, utilizados por meio das virtudes, conduzem o homem, e consequentemente o reino, ao bem maior (sempre relacionado com a salvação eterna). Por fim, no último capítulo, Egídio discorre sobre a forma costumes e comportamentos adequados em relação às várias fases da vida e ao *status* social do soberano, assim como a forma de se portar

⁴⁷¹ EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 5.

⁴⁷² Em nossa interpretação, é importante ressaltar que a felicidade do soberano, quando alcançada, se distribui por todo o reino, sendo necessário, para que aquele alcance a felicidade a subordinação Deus/Instituição eclesial.

⁴⁷³ GARFAGNINI, Gian Carlo. *op. cit.*, 2012. p. 38.

perante aos súditos e aos homens que deve prestar reverência.

No segundo livro, o tratado é dedicado ao governo doméstico. O professor Garfagnini, afirma que Egídio realiza uma paráfrase aristotélica em relação a origem da naturalidade da família dentro da comunidade, assim como uma diversidade da relação estabelecida – na qual existe regras que devem ser exercidas – entre o soberano e o conjugue, os filhos e os servos⁴⁷⁴. De início, na primeira parte aborda a mulher, afirmando a necessidade do casamento e a forma como o mesmo deve ser conduzido⁴⁷⁵. A segunda parte relaciona-se aos filhos, designando a necessidade e a forma como esses devem ser disciplinados de acordo com o sexo, assim como a necessidade da relação interação familiar para a educação dos filhos, uma vez que os mesmos nascem sem nenhum conhecimento. É interessante notar que nesse livro, podemos encontrar a primeira tentativa de construção de um manual que visa a gestão do lar e a educação dos filhos tendo como base os princípios aristotélicos. Por último, na terceira parte, Egídio explica o modo ideal que o futuro governante deve lidar com o ambiente doméstico, afirmando desde as condições ideais as quais devem ser construído um castelo, a forma como deve gerir sua riqueza dentro da casa, a forma de dirigir os bens materiais, passando pelo manuseio que o soberano deve ter com os servos e as pessoas que frequentam o ambiente doméstico, assim como a forma de se portar nesse ambiente.

Por fim, no último livro, na primeira parte Egídio discorre sobre as teorias dos filósofos Platão e Aristóteles relacionadas ao governo do reino e da cidade, afirmando a utilidade da formação das comunidades e criticando a ideia platônica da posse comum de todas as coisas da comunidade⁴⁷⁶.

Na segunda parte, dedicado a ordem da cidade em tempo de paz, realiza uma distinção entre tipos de justiça relacionadas com a lei natural e lei escrita, sendo que a primeira

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁷⁵ Para além do caráter didático do *speculum* egidiano, é interessante as informações contidas nas entre linhas do texto. Nesse sentido, podemos, mesmo sendo através da voz de um homem, saber um pouco a respeito da imagem da mulher no século XIV na Baixa Idade Média. Para mais informações: SANTANA, Eliane Veríssimo; FERNANDES, Fátima Regina. *op. cit.*, 2013.

⁴⁷⁶ EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de' Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 218.

deriva do direito natural e a segunda é estabelecida pelo príncipe. A explicação para a necessidade dessas duas formas de direito é simples: O direito natural necessita ter junto a si o direito escrito, uma vez que o primeiro, mesmo sendo ordenado pela razão natural, não possui, dentro da sociedade, nenhuma ação prática, pois relaciona-se com a obediência que o homem tem com o bem, não dependendo de nenhuma lei escrita, pois esta estabelecido a partir da razão natural e das virtudes. Consequentemente é dever do rei estabelecer uma lei escrita que possa coagir, dentro da sociedade, aqueles desvirtuosos. Essa lei escrita, que Egídio afirma que deve ter como inspiração a lei contida no Evangelho, auxilia na manutenção da paz no reino⁴⁷⁷.

Outro tema tratado refere-se a questão dos conselheiros e a hereditariedade. Importa salientar que, nos capítulos que Egídio dedica a justiça em seu terceiro livro do *speculum*, pressupõe que essa deve ser realizada tendo como finalidade o bem comum, e que como é praticamente impossível que o rei, ou seja, aquele que deve redigir a lei escrita tenha conhecimento de todos os pecados que devem ser julgados, esse deve basear-se nas leis contidas no Evangelho, e completa que, referindo-se a monarquia francesa como um reino natural, e como tal, tem como senhor de todas as coisas um só Deus. A terceira parte do último livro, que aborda assuntos do reino em tempos de guerra, é praticamente uma releitura medieval do tratado de *Vegetius, De re militari*, que no período medieval foi retomado como autoridade em questões concernentes a guerra⁴⁷⁸.

Assim temos:

Livro I: *Del Governo di Sè*: Parte 1: *Del Summo bene*. (13 capítulos); Parte 2:

Delle Virtù (32 capítulos)⁴⁷⁹; Parte 3: *Delle Passioni* (10 capítulos)⁴⁸⁰; Parte 4:

⁴⁷⁷ SANTANA, Eliane Veríssimo. *op. cit.*, 2013, pp. 122-23

⁴⁷⁸ ALLMAND, C. T. *Vegetius De re militari. Military theory in medieval and modern conception*. History Compass, 9. 2011.

⁴⁷⁹ Luna aponta que a estrutura dos capítulos é alterada de acordo com os manuscritos de quatro formas: omitindo ou aumentando os capítulos; abreviando o texto, suprimindo algumas partes; resumindo o texto em formas breves e acrescentando capítulos não previsto pelo autor. DEL PUNTA, Francesco; LUNA, Concetta. *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (1001-1075)*. Firenze, Olschki, 1986. p XIII. Nesse sentido percebemos algumas discrepâncias em relação ao texto por nós utilizado como fonte principal e a versão latina de 1607, utilizada por Luna. Assim, onde temos 32 capítulos dedicados as Virtudes, no texto latino contém 34.

Dei Costumi (7 capítulos).; Livro II: *Del Governo della Famiglia*. Parte 1: *Della moglie* (21 capítulos)⁴⁸¹; Parte 2: *Dei figli*. (21 capítulos); Parte 3: *Della casa e dei servi*. (18 capítulos)⁴⁸²; Livro III: *Del Governo Civile*: Parte 1: *Detti dei filosofi nel governmento della città*. (15 capítulos)⁴⁸³; Parte 2: *Della migliori maniera di governare le città*. (33 capítulos)⁴⁸⁴; Parte 3: *Del governo in tempo di guerra* (22 capítulos)⁴⁸⁵.

Pressupõe-se que essa distribuição siga a divisão clássica, consagrando o primeiro livro a ética, relacionando a formação e conduta individual do governante: como o mesmo deve governar a si mesmo; o segundo livro é dedicado a economia: a forma como o rei deve governar a família e assuntos relacionados a casa; e o terceiro livro refere-se a política: da forma de conduzir o reino em tempo de paz e de guerra⁴⁸⁶.

Porém, é recorrente encontrarmos a afirmação de que esse esquema reproduz o esquema clássico tripartite (moral monástica/moral econômica/moral política), e que sua origem surge a partir da obra aristotélica *Ética a Nicômaco*, sendo reutilizada, a partir do aparecimento das obras do estagirita durante a Baixa Idade Média, como uma das principais características dos tratados do gênero desse período⁴⁸⁷.

Sennellart, porém possui uma posição diferenciada da acima citada, afirmando que essa divisão tripartite não decorre do renascimento e redescoberta do pensamento aristotélico característico do século XIII, no Ocidente medieval. A mesma, remonta a Boécio,

⁴⁸⁰ Texto utilizado 10 capítulos/ texto em latim 11.

⁴⁸¹ Texto utilizado 21 capítulos/ texto em latim 24.

⁴⁸² Texto utilizado 18 capítulos/ texto em latim 20.

⁴⁸³ Texto utilizado 15 capítulos/ texto em latim 36.

⁴⁸⁴ Texto utilizado 33 capítulos/ texto em latim 11.

⁴⁸⁵ Texto utilizado 22 capítulos/ texto em latim 23.

⁴⁸⁶ E nel primo libro insegnaremo come ei re e i principi e ciascuno del popolo si debbono governare, secondo legge e secondo ragione. Nel secondo libro insegnaremo come ciascuno debbia governare, secondo ragione, le loro mogli e' loro figliuoli e la loro famiglia. Nel terzo libro insegnaremo come, in tempo di pace e 'n tempo di guerra, debbono essere governate le città e i reame. EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de' Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. pp. 4-5.

⁴⁸⁷ BRIGGS, Charles F. *op. cit.*, 1999. p. 11

que divide a filosofia, tida como gênero, em duas partes; teórica ou especulativa e ativa ou prática. Da filosofia prática, o autor define três as partes que a constitui.⁴⁸⁸ Sennellart afirma ainda, que Cassiodoro, que desempenha um papel de relativa importância como voz de autoridade na Baixa Idade Média, nomeia e classifica essas três partes e hierarquiza na ordem que devem ser seguidos: *moralis*, *dispensativa* e *civilis* (no qual civil representaria a administração da cidade).⁴⁸⁹

Essa classificação é retomada por Isidoro de Sevilha⁴⁹⁰, e mais tarde por Hugo de São Victor⁴⁹¹, leitura recorrente de Egídio.

O próprio Egídio, no segundo capítulo do Livro I, explica a forma como o texto fora elaborado: a estruturação é realizada a partir de dois parâmetros: racionalidade, e a sequência de um ordenamento natural, uma vez que aquele que pretende governar um reino deve, inicialmente, saber governar a si mesmo. Essa seria uma sequência lógica e

⁴⁸⁸ “Come la filosofia teoretica si divide secondo gli oggetti che si devono conoscere, la filosofia pratica si divide secondo dli atti che si devono compire. Essa comprende tre parti: quella che insegna a comportarsi da soli mediante l'acquisizione delle virtù, quella che consiste nel far regnare nello stato queste stesse virtù di prudenza, giustizia, fortezza e temperanza; infine quella che presiede all'amministrazione della società domestica”. GILSON, Étienne. *op. cit.*, 2011. p.157.

⁴⁸⁹ SENELLART, Michel. *op. cit.*, 2006. pp. 194-95

⁴⁹⁰ Etimologias: II, 24: Tres son las partes de la filosofía: la prima, la natural, que en griego se llama *física*, el la que se aborda el estudio de la naturaleza; la segunda, la moral, llamada *ética* en griego, en la que se trata de las costumbres; y la tercera, la racional, a la que se le da el nombre griego de *lógica*, y que examina de qué modo se busca la verdad en los principios de las cosas o en las costumbres de la vida. SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edición Bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: 1982-1983.

⁴⁹¹ “A [filosofia] prática se divide em solitária, privada e pública; ou, de outra maneira em ética, econômica e política; ou, de outro modo em moral administrativa e civil. Uma é solitária, ética e moral; a outra é privada, econômica e administrativa, a outra enfim é pública política e civil. *Oeconomias* significa administrador. Por isso a ciência econômica é chamada administrativa. O termo grego pólis em latim é *civilitas*, e por isso a política é dita civil. Quando consideramos a ética uma parte da prática, a ética deve ser entendida em sentido estrito de costumes morais de cada pessoa, e é o mesmo que solitária. A filosofia prática solitária, portanto, “é aquela que, tomando conta de si, se eleva acima de tudo, se adorna e acresce de virtudes, nada admitindo em sua vida de que não possa alegrar-se, nada fazendo de que deva arrepender-se” A filosofia prática privada é “aquela que distribui a tarefa do servo, dando ordens com comando moderado”. A filosofia prática pública é “aquela que, curando da coisa pública, prove ao bem-estar de todos com a perspicácia de sua sabedoria, com o equilíbrio da justiça, com a firmeza da coragem e com a paciência da temperança”. A solitária, portanto é própria dos indivíduos, a prática, dos chefes de casa, a política dos reitores da cidade. A prática “se diz ativa porque realiza com suas operações as coisas propostas. Se diz moral porque por ela se deseja um costume honesto de viver e são organizados ordenamentos que tendem para a virtude. Se diz administrativa, quando a ordem das coisas doméstica é disposta sabiamente. Se diz civil, porque por ela é provida a utilidade de toda a cidade”. HUGO DE SÃO VITOR. *Didascálicon*. Da arte de ler. Petrópolis: Rio de Janeiro; Vozes, 2001.

corresponderia ao curso natural: do mais simples ao mais complexo⁴⁹².

Egídio pressupõe a partir da leitura da *Ética a Nicômaco*, que tudo aquilo que se faz para o outro origina-se no que se faz pra si mesmo. Assim, aquele que pretende governar o outro, deve primeiro aprender a governar a si próprio⁴⁹³. Nesse sentido, a racionalidade se justifica na ideia de iniciar a aprendizagem do regimento a partir de si, antes de cuidar da família e do reino.

A forma utilizada por Egídio para redigir o tratado é característica do método escolástico: cada assunto é abordado de forma disciplinada e metódica. Os capítulos são anunciados com uma breve reiteração do assunto abordado no capítulo anterior, seguido por uma afirmação de uma proposta mais geral. O resumo das *rationes* lançadas para elaboração de uma proposição são enumeradas e explicadas uma a uma, e cada uma das *rationes* são, mais uma vez, subdividas e discutidas. Por fim, o capítulo se encerra com a reafirmação da ideia proposta originalmente, seguindo de um resumo do próximo capítulo⁴⁹⁴.

O tratado egidiano foi elaborado no contexto de fortalecimento do *regnum* e das necessidades de institucionalização do poder régio e de afirmação do poder papal frente ao poder temporal. Ao elaborar a divisão do tratado em questões relacionadas a ética, economia e política, Egídio entende que o regimento político, que englobava tanto aspectos relacionados a casa quanto ao reino em si, afirmando que o governo deve ser realizado tendo como base as virtudes morais de formação individual, sendo necessário o príncipe saber governar, primeiramente a si mesmo, para que possa reger corretamente seu reino⁴⁹⁵.

Sendo assim, era necessário para um bom governo a formação de um príncipe no qual suas ações sejam planteadas nas virtudes, assim como o regimento do reino, o que levaria seu povo ao bem comum. Egídio reconhece a necessidade de um governo temporal,

⁴⁹² EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 5

⁴⁹³ EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 5

⁴⁹⁴ BRIGGS, Charles F. *op. cit.*, 1999.

⁴⁹⁵ E perciò noi dovemo primieramente insegnare come ei principi si debbono governare, e poi com'essi debbono governare la loro famiglia, poi com'essi debbono governare le città e i reami” EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 05.

mas o governante, em relação às virtudes, deveria aproximar-se à imagem de Deus, tanto para o bom desenvolvimento de seu reino, quanto por servir de modelo ideal para seu povo. Dentro do reino, este governante teria uma posição quase divina – *rex quase semideus* – desde que seguisse os modelos de virtudes morais, adaptadas ao contexto cristão, descritas no tratado egidiano. As virtudes da prudência e da justiça foram definidas de forma mais participativas para o regimento do reino. As demais, temperança e fortaleza, estão relacionadas ao autogoverno e autodisciplina.

Assim como Tomás de Aquino, Egídio também buscou relacionar as ideias de natureza e graça, mas, diferente de seu mestre, encontramos no tratado egidiano uma sistematização que se desenvolve gradualmente, de ordens menores a maiores. O equilíbrio entre natureza e graça, razão e revelação e o bem comum e a salvação sobrenatural, para Egídio, se desenvolve a partir da figura do rei e sua subserviência e respeito a Deus. Ou seja, Egídio considera que o bem comum está relacionado com a salvação eterna, mas, para tanto, é necessário que o governante sirva a Deus, assim como qualquer outro ser humano deve servir. Mas como o soberano, pelo seu caráter social, é responsável não apenas por sua salvação, mas também pela de seu povo, este deve, mais do que nenhum outro, objetivar a perfeição nas virtudes.

Embora, teoricamente, apenas o Terceiro Livro do tratado egidiano seja destinado ao regimento do reino, percebemos que os padrões utilizados para a conduta do rei são definidos anteriormente, no livro dedicado às virtudes. A definição das virtudes morais, portanto, é utilizada como base teórica para a formulação dos demais livros que compõem a obra. Como as definições das virtudes acompanham de perto preceitos cristãos, ao afirmar que as atitudes necessárias a um bom governante estão relacionadas a essas virtudes – construídas com base em uma conceituação cristã – Egídio propõe que o regimento do reino seja realizado de acordo com doutrinas cristãs, determinadas por essas virtudes.

A forma como Egídio estrutura os três livros que compõem a obra ressalta a importância das virtudes da prudência, justiça, fortaleza e temperança para a estruturação moral do governante. Tomando como base essas virtudes, que seguem uma ética cristã, é que nos situamos para interpretar o tratado *De Regimine Principum* como um tratado de delimitação da política do príncipe a partir de preceitos cristãos.

Egídio, antes de propor sua definição sobre as virtudes, elaborou uma definição de qual seria a finalidade do governo terreno. Inicia afirmando que, na vida terrena, existem dois bens soberanos: a ação virtuosa, a virtuosidade e o conhecimento de Deus, com o qual conseguimos conhecer a verdade. Essas duas constituem a felicidade segundo a qual todos os atos humanos devem ser ordenados⁴⁹⁶.

No soberano, porém, isso possui força maior. Egídio defende, que o bem maior para o príncipe, ou seja, o bem superior, não deve estar em nenhum bem temporal ou corporal, mas em Cristo⁴⁹⁷. A argumentação segue afirmando, através de três razões: a primeira *ratione* é que, como convém ao príncipe ser dotado de razão e entendimento, este tem como finalidade de seu governo, o bem superior, definido como o bem comum. O bem comum no tratado egidiano possui um significado intrinsecamente relacionado a Deus, adquirindo, portanto, um sentido transcendente⁴⁹⁸. De acordo com Egídio, o regimento do reino, quando este é legítimo, deve ser realizado através das virtudes, da razão e do entendimento. Essas duas formas estão ligadas a prosperidade do reino, e conseqüentemente ao bem comum. Ora, se a definição de bem comum que Egídio elabora, mesmo antes de iniciar a definição das virtudes necessárias para o regimento do reino, tem seu caráter ligado à transcendentalidade, portanto, quando legítimo, é ordenado para ter por finalidade, como bem soberano ou “verdadeira felicidade”, a graça divina.

Egídio afirma ainda que Deus é governante natural de todo mundo e que o faz perfeitamente. Os reis e os príncipes são governantes pela graça de Deus, devendo, portanto, ter sua felicidade n' Ele. Além disso, como a finalidade do governo é o bem comum de todos, e, de acordo com Egídio, esse bem comum só pode ser encontrado em Deus, a prática do

⁴⁹⁶ “Chè quelli che à scienza e sottigliezza d'ingegno, e à virtù donde questa scienza tratta, elli è degno di signoreggiare e di governare il suo popolo” EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 07

⁴⁹⁷ [...] ei re e i preni debbono méttare il loro principale bene nel nostro signore Jesu Cristo. EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p.8.

⁴⁹⁸ Iddio bene comune a tutti, conviene che 'l sovrano benne sia posto in lui, nel quale è perfettamente ogni bontà. EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 9.

governo fica intrinsecamente ligado ao espiritual⁴⁹⁹.

A terceira razão refere-se novamente ao bem comum. O príncipe, como governante natural do povo, tem como objetivo último de seu governo alcançar o bem comum que, para Egídio, resume-se na figura de Deus, o rei, portanto, deve ter como bem soberano de seu governo Ele⁵⁰⁰.

Através desse exemplo, pretendemos afirmar que, Egídio constrói um significado de bem comum com características transcendentais. Em continuidade ao tratado, Egídio afirma através de cinco razões que o príncipe que governa sabiamente, e através da razão, recebe a graça divina: o rei que governa justamente seu povo se assemelha a deus; o rei que, em sua posição de superioridade, escolhe fazer o bem para seu povo; o rei que governa seu povo segundo a lei e a razão; o rei ser virtuoso e, por fim conduzir seu povo a fazer o bem comum. Essas características presentes no regimento do reino fazem com que este receba a graça divina⁵⁰¹.

A abordagem do tratado egidiano pautou-se na construção de modelos de conduta que tinham como base uma interpretação cristã das virtudes morais, propondo, assim, mesmo que de forma sutil, a contenção e limitação da autoridade régia. Ao mesmo tempo, percebemos a inserção, mesmo que de forma indireta, de argumentos que propõem a supremacia do discurso eclesiástico frente às questões referentes ao reino. No tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano, a delimitação do poder temporal do soberano é construída, inicialmente, a partir do conceito de bem comum, e posteriormente na definição que o autor realiza das virtudes cardeais⁵⁰².

⁴⁹⁹ Ei prenze sono ministri o sergenti di Dio: e dovendo il sergente méttare is suo principale bene nel signore, è manifesto, che i re e i prenze debbono méttare la loro beatitudine in Dio. EEGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 21.

⁵⁰⁰ La terza ragione si è, che i prenze i quali sono governatori del popolo debbono intendere solamente al bene comune di tutti. E perciò che Dio è bene comune a tutti, e principi debbono mettere il loro sovrano bene im Lui. Dunque, poi che i prenze debbono mettere il loro principale bene a Dio, debbono operare le virtù che più piaciono a Dio. EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. p. 22 .

⁵⁰¹ EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de'Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858.p. 23.

⁵⁰² SANTANA, Eliane Veríssimo *op. cit.*, 2013.

Assim, esse caráter delimitador é afirmado por Egídio através da definição do objetivo final do reino, ou seja, o bem comum. Egídio afirma que o príncipe, quando legítimo, governa seu reino virtuosamente, tendo por objetivo o bem comum. Este, porém é construído por Egídio a partir de argumentos teológicos. O bem comum não é relacionado apenas com o bem terrestre e o sucesso do reino, mas sim com a salvação eterna e a graça divina.

Ao definir as virtudes, Egídio defende que o objetivo final destas é o bem comum. A finalidade do regimento do reino através das virtudes aponta, portanto para o esse sentido, estando este, por sua vez relacionado com Deus. Nesse sentido é que verificamos o tratado egidiano como a tentativa sutil de submissão da prática do governo a preceitos cristãos. Por isso afirmamos que, mesmo o tratado egidiano possuindo elementos que o classifiquem como um tratado político-moral, ele é construído tendo como finalidade a ética cristã.

No regimento do reino, o bem comum tem a figura de Deus como objetivo final. Porém, essa operação que visa o bem comum é realizada por meio da razão e do entendimento, e este, por sua vez está ligado às virtudes, a forma correta de se reger o reino

Após a definição de bem comum, Egídio defende que o governo do reino seja realizado tendo como base as virtudes morais. Essas são definidas pelo autor a partir de conceitos cristãos. As virtudes da prudência e da justiça destacam-se para o regimento, sendo a temperança e a fortaleza, por possuírem caráter mais particular, relacionadas com o autogoverno.

A prudência é definida como guia para as demais virtudes por conter características morais e intelectuais. Além disso, essa virtude possui um caráter ativo. Sendo relacionada com a memória, conhecimento e ação, a prudência, juntamente com a justiça, são utilizadas, no tratado egidiano para a construção da ideia de contenção régia. Em relação à justiça, Egídio propõe que esta, na figura do príncipe, relaciona-se com a formulação das leis do reino. Essas leis devem ser escritas tendo como principal inspiração as leis contidas no evangelho, pois apenas as Sagradas Escrituras conhecem todos os pecados e vícios, podendo, portanto, puni-los. Além disso, as leis do evangelho objetivam um bem maior que o terreno, a vida eterna. Juntamente com a finalidade do bem comum, este deve ser o objetivo do

regimento do reino.

Assim, entendemos então que a delimitação do poder do príncipe é realizada por Egídio através de duas ações: de início a definição do objetivo do reino, o bem comum, e por fim através das virtudes, principalmente da prudência e da justiça. Salientamos que, se afirmamos que a intenção do autor era elaborar uma obra que auxiliasse no regimento do reino e no estabelecimento de um rei cristão que governasse como tal, não é por sabermos que Egídio era partidário do papado ou por imaginarmos que pretendia subjugar o poder temporal frente ao espiritual. Essas construções são elaboradas por nós historiadores, a partir da análise e compreensão do contexto estudado e de equívocos que nos escapa. Entendemos que o tratado egidiano tem como ideia central a contenção régia através da elaboração de um modelo teórico de governante cristão, mas não por intenção declarada do autor de aprisionar o governo temporal ao espiritual, mas sim por acreditar, principalmente por pertencer a ordem eclesiástica, que um bom rei, aquele possuidor da moral cristã, seria o melhor para o reino.

Ao analisar o debate historiográfico existente sobre os tratados do autor, constatamos a permanente concepção de que, após redigir o tratado especular para a instrução de Felipe IV, quando passou a ser reconhecido como autoridade teórica no meio político do Ocidente cristão medieval e ao ver-se inserido na disputa entre *regnum* e *sacerdotium*, representada por seu educando, Felipe IV e Bonifácio VIII, Egídio abandonaria não só a Felipe, mas também as suas ideias. Sustenta-se um conceito de um autor de ideias efêmeras, que toma partido ora do poder secular, ora do espiritual, criando assim uma contradição em seu pensamento. De fato, no meio das disputas pelo poder, Egídio deixou a corte Capeta para auxiliar o papa com argumentos teóricos, mas não abandonando suas ideias.

3.2 O SERMÃO DE *POTENTIA DOMINI PAPE*

Embora o tratado *De ecclesiastica potestate* seja o escrito mais famoso de Egídio, quando consideramos os escritos do gênero *potesta papae*, existe um sermão egidiano, pouco conhecido e trabalhado dentre os estudiosos que se ocupam do teólogo: o *Sermo de potentia domini pape*, que é registrado em edição moderna pela primeira vez por Concetta

Luna, no terceiro volume do *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* no ano de 1992. No artigo de Luna, o sermão egidiano é inserido dentro da disputa entre o rei da dinastia capetíngia e o pontificado bonifaciano. Luna afirma que Egídio discute o mesmo problema contido no tratado *De ecclesiastica potestate*, possuindo os mesmos argumentos e o mesmo estilo de escrita⁵⁰³.

O sermão em questão possui dois manuscritos: um encontrado na Biblioteca Comunale de Treviso, e um segundo na Biblioteca Nazionale de Napoli. O escrito não possui nenhuma datação segura, mas de acordo com Luna, pode ser datado entre os anos de 1301-03, momento em que se intensifica a disputa entre Bonifácio VIII e Felipe IV, como visto anteriormente.

Uma das características que Luna utiliza para demonstrar a anterioridade do sermão em relação ao tratado *De ecclesiastica potestate* refere-se a falta de referência a esse texto no sermão. Luna afirma que essa falta de referimento à sua própria obra pode ser um indício a anterioridade do *Sermo de potentia domini pape* em relação ao tratado eclesiástico, de forma que seria natural que no momento que Egídio estivesse redigindo o sermão, a obra eclesiástica já estivesse pronta, ela seria citada como referência, sendo o contrário não tão provável, já que um sermão não poderia ser considerado como uma referência de grande porte⁵⁰⁴.

O sermão inicia-se com uma citação bíblica de Jeremias 1:10⁵⁰⁵. De acordo com Luna, a partir da segunda metade do século XII essa passagem bíblica passa a ser utilizada pelos papas quando os mesmos querem afirmar uma atitude de reforma ou correção, sendo utilizado por Inocêncio III, Inocêncio IV e Bonifácio VIII nas bulas *Ausculata filli* e na *Unam sanctam*, já citadas nas linhas anteriores⁵⁰⁶.

⁵⁰³LUNA Concetta, Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: il discorso *De potentia domini pape* di Egidio Romano, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, v. III, Spoleto: 1992, pp. 168-69.

⁵⁰⁴LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p. 198.

⁵⁰⁵Ecce constitui te super gentes et regns, ut evellas et destruas et dissipes et edifices et plantes (Ier 1,10). *Sermo de potentia domini papae*, in: *apud..* LUNA, 1992, p. 221.

⁵⁰⁶*Ibid*, 1992 p. 181.

No tratado *De ecclesiastica potestate*, por duas vezes no quarto capítulo do primeiro livro, e no décimo capítulo do terceiro livro, Egídio também irá utilizar a mesma citação. No primeiro caso, o agostiniano está debatendo a questão de que é o poder espiritual que institui o poder terreno e que, portanto, aquele pode julgá-lo quando este não age de modo correto⁵⁰⁷, sendo justamente estes argumentos que são utilizados no início do sermão *De potentia domini papae*; no segundo, Egídio está abordando a questão da plenitude do poder papal⁵⁰⁸.

Na continuidade do sermão, o agostiniano procura demonstrar por meio de 4 razões a subordinação do poder temporal ao poder espiritual, em relação aos bens temporais⁵⁰⁹.

As argumentações desenvolvidas nas linhas seguintes do sermão são facilmente reconhecidas no capítulo quarto do segundo livro do tratado *De ecclesiastica potestate*, quando Egídio está debatendo a questão de que os bens temporais estão sob o domínio da Igreja, e sobretudo do Sumo pontífice; e no décimo capítulo do segundo livro, principalmente quando o autor argumenta sobre a questão de que o poder temporal pode usurpar bens temporais de forma injusta e em desacordo com a justiça, ou seja, de forma externa à ordem de Deus⁵¹⁰.

Nas linhas seguintes do sermão (29-31), Egídio irá afirmar a ordem hierárquica do universo. De acordo com Luna, existe um relativo paralelismo quando comparada essas

⁵⁰⁷ In altre parole, per quanto riguarda la Chiesa e il potere ecclesiastico si compie così il [seguinte] vaticinio di Geremia: Ecco, io ti stabilisco oggi stesso/ sopra le nazione e sopra i regni/ per sradicare e per demolire, / per abbattere e per distruggere / per edificare e per piantare. *EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 62-63.*

⁵⁰⁸ [...] del resto, pure il libro di Geremia, com un'affermazione che può essere riferita alla Chiesa, cioè aò potere sacerdotale e innazitutto a quello del Sommo Pontefice, sostiene: Ecco, io ti stabilisco oggi stesso/ sopra le nazione e sopra i regni. *EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 351.*

⁵⁰⁹ Possumus autem quadruplici via hanc veritatem ostendere, quia auctoritas de iure in ecclesia super temporalia per quamdam excellentiam reservatur, licet non semper reservetur, scilicet de facto. Nam multi rebellant ecclesie et nolunt eius mandati obedire. Ius tamen exposcit ut omnes reges et principes ecclesie subsunt et super omnes ecclesia habet dominium spirituale, quod habendo habet per quamdam excellentiam temporale. *Sermo de potentia domini papae. Apud. LUNA, 1992, p. 221.*

⁵¹⁰ *EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 80,81.*

linhas com o capítulo quarto do primeiro livro do tratado eclesiástico do teólogo agostiniano. De fato, Egídio utiliza em ambos os textos tanto a supremacia do papa quando este transfere o Império do Oriente para o Ocidente⁵¹¹, quanto o tratado da Hierarquia Celeste do Pseudo Dionísio de Areopagita para afirmar que a lei da divindade tem por dever conduzir a realidade inferior à superior por meio daquela de nível médio, ou seja, a ordem do universo preocupa-se em conduzir as coisas de nível mais baixo para os níveis mais elevados⁵¹². De acordo com Luna:

Egidio costruisce un sillogismo: l'ordine dell'universo richiede che gli enti inferiori siano ricondotti ai superiori attraverso gli enti intermedi; i poteri, in quanto provengono da Dio, sono conformi al criterio di ordine; dunque, i poteri devono obbedire alla regola che subordina gli enti inferiori ai superiori tramite gli enti intermedi. Questo significa che il potere temporale non può essere subordinato direttamente a Dio, ma deve essere subordinato prima di tutto al potere ecclesiastico⁵¹³.

Após essa apresentação, Egídio formula duas objeções: a subordinação dos soberanos à Igreja seria somente espiritual e não a temporal; e a segunda sobre a doação de Constantino. Em relação a primeira objeção, Egídio afirma que caso a subordinação dos soberanos temporais fosse somente relacionado a questões espirituais, o princípio de ordem universal não seria respeitado, pois os elementos do âmbito temporal não estariam submetidos aos de âmbito espiritual, ou seja, é necessário que o poder temporal seja totalmente subordinado ao poder espiritual⁵¹⁴. Ainda segundo Luna, esta afirmação está relacionada com

⁵¹¹Decretales Gregorii IX, L. I, Tit. IV, *De electione*, cap. XXXIV, in CIC, II coll. 79-82.

⁵¹²LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p. 183.

⁵¹³*Ibid.*, 1992, p. 183.

⁵¹⁴*Ibid.*, 1992 p. 184.

a decretal do papa Alexandre III (1159-1181), que afirma que o direito de apelo do papa ao tribunal não é *secundum rigorem iuris*, ou seja, não é um procedimento jurídico regular⁵¹⁵. Sobre a *Donatio Constantini*, Egídio afirma que antes da doação a Igreja já possuía o *ius dominandi*, sendo que Constantino conferiu apenas a *executio dominii vel evidentia facti*, ou seja, a manifestação expressa externa do fato. Para Egídio, a *donatio* na verdade se caracteriza por uma restituição, e não uma doação de fato⁵¹⁶.

Mesmo que aparentemente essa afirmação possa sugerir uma falta de plenitude de poder do papa em relação a jurisdição temporal, Egídio desenvolve essa questão de forma mais detalhada em seu tratado eclesiástico, nos capítulos I-IV do terceiro livro. Nesses capítulos, o autor explica que a limitação do papa em relação ao apelo ao tribunal temporal não é em decorrência da falta de plenitude do poder do papa ou da impotência da Igreja, mas da grandeza e da transcendência de sua finalidade enquanto instituição. A Igreja não tem como prioridade as questões relativas ao mundo terreno, e não deve descender da administração dos assuntos de caráter espiritual para tratar de temas temporais, fora em caso específicos, pois isso geraria uma confusão na administração da ordem da justiça, tão prezada pelos medievais⁵¹⁷. Em outras palavras, em relação a subordinação do poder temporal ao espiritual, a Igreja pode intervir em qualquer assunto civil, nesse sentido, o apelo do papa como uma instância superior é sempre legítima, mas, para Egídio, é importante que este não o faça com frequência para que não se desvie de seu objetivo maior e específico – cuidar das questões espirituais – além de permitir que a justiça terrena realize o fim a qual está ordenada⁵¹⁸.

⁵¹⁵Quod etsi aliqua iura dicere videantur quod de facto, non de iure, a secularicuria ad eccleiam appellatur, exponenda sunt talia iura de iure consueto. Nan de iure simpliciter <dominans spiritualiter> per quandam excellentiam etiam super temporalibus habet dominium. Quod si aliqui timore secularium principum notaverunt, non est eorum auctoritas admittenda. Potest autem <ecclesia> animadvertere in seculares principes, cum temporalis gladius sit sub spirituali gladio constitutus. *Sermo de potentia domini papae. Apud.* LUNA, 1992, p. 224.

⁵¹⁶LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p. 191.

⁵¹⁷LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p. 185.

⁵¹⁸Non è opportuno, però, che il Sommo Pontefice si occupi, in genere e con regolarità, della realizzazione particolare della diretta attività dei beni di natura temporale, poich  deve in primo luogo attendere a quelli spirituali: del resto, come abbiamo già detto, egli deve esercitare l'agiurisdizione sui beni temporali in forma

A sequência do sermão continua na mesma linha da demonstração da predominância do poder espiritual sobre o temporal. O argumento utilizado é o mesmo que é encontrado no discurso de Matteo di Acquasparta⁵¹⁹, na bula *Unam sanctam*⁵²⁰ e no tratado *Quaestio in utramquem partem*, assim como no *De potesta regia et papali* de João de Paris: a afirmação é que, se o poder temporal não fosse subordinado ao poder espiritual, a Instituição eclesiástica teria duas cabeças, e seria, portanto, um monstro – expressão muito utilizada durante a Baixa Idade Média, por parte de defensores da plenitude papal e da soberania do rei em seu *regnum*. Luna aponta que essa afirmação, embora recorrente, não é encontrada no tratado eclesiástico de Egídio⁵²¹. De acordo com Luna, na sequência, e fazendo uma ponte entre essa afirmação e a anterior, Egídio, introduzindo uma citação do *De civitate Dei* de Agostinho, afirma que a comunidade não pode ser governada sem a justiça, uma vez que o vínculo social se constitui do direito e do que é útil para a sociedade, porém, somente Cristo pode garantir a verdadeira justiça, e a comunidade só pode ser governada a partir de Cristo e de seu vigário na terra, ou seja o papa⁵²². Essa afirmação está contida no tratado *De ecclesiastica potestate*, quando Egídio irá tratar da questão da salvação e do direito de propriedade a partir da regeneração que advém do batismo⁵²³.

occasionale, e cioè in un caso del tutto particolare e per uno speciale motivo. EGIDIO ROMANO. *IL POTERE DELLA CHIESA*. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 306-07

⁵¹⁹ Sed istis omnibus missis, assumo unum, quod in toto universo orbe est uns summus; in una domo est unus paterfamilias, in una navi est rector, alias esset inordinatio et totum esset deordinatum; in uno corpore etiam uno caput, non duo capita, quia esset monstruosum. Matteo di Acquasparta. *Apud* LUNA, 1992, p. 188.

⁵²⁰ Esta Igreja, que é uma e única, possui um só corpo e uma só cabeça, não duas, como se fosse um monstro. *Apud* SOUZA, J. A. de C. R., 1995. p.203.

⁵²¹ Monstrum enim esset, cum sit ecclesia nostra catholica, id est universalis, et omnia conti nens, ita quod subisset. Videntur enim hanc materiam aliquo modo tangere Augustinus, 2 *De civitate Dei*, capitulo 21, ubi vult rem publicam sine summa iustitia regi non posse. *Sermo de potentia domini papae*. *Apud*. LUNA, 1992, p. 225.

⁵²² LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p. 189.

⁵²³ In breve, grazie al sacramento del battesimo, che è il rimedio diretto contro il peccato originale [...] risulterai degno signore, nonché degno principe e proprietario di beni. Tali sacramenti, inoltre, non sono impartiti se non all'interno della Chiesa e per mezzo dela Chiesa, giacché nessuno può ricevere il battesimo se non vuole sottomettersi alla Chiesa ed esserle figlio, in quanto la Chiesa è cattolica, cioè universale, e senza di essa non può esserci salvezza; poichè, inoltre, nessuno riceve il sacramento dela confessiome se non sotto e attraverso la Chiesa, secondo il monito del Signore rivolto a Pietro: Ciò che legherai sulla terra rarà legato nei cieli e ciò che scioglierai sulla terra sarà legato nei cieli, nessuno diviene degno signore o degno principe e proprietario di beni, se non sotto e attraverso la Chiesa. [...] E come sei stato assolto dal peccato originale grazie al battesimo, e sei

A ponte entre as duas partes do sermão relaciona-se a questão da monstruosidade impossível de haver na Igreja: não existem duas cabeças ou dois poderes independentes em relação a noção agostiniana de justiça, apenas um, a saber aquela cristã⁵²⁴. Ainda de acordo com Luna, essa questão da monstruosidade de uma Igreja com dois poderes distintos e independentes, juntamente com a *Donatio Constantini* e a distinção entre propriedade geral e peculiar pertencente a Igreja constam no sermão *De potentia domini papae*, mas não estão presentes no *De ecclesiastica potestate*⁵²⁵. Sobre a questão da propriedade geral, está refere-se ao poder temporal ao qual não é oportuno que a Igreja administre, e a qual a mesma passa essa responsabilidade para os vários governantes terrenos. Em relação a propriedade peculiar da Igreja, essa diz respeito as suas propriedades que são por ela administrada por meio de seus ministros. O tema, não é totalmente ignorado no tratado eclesiástico de Egídio, mas diferente do sermão, o tema é centralizado na questão da pobreza evangélica⁵²⁶.

Após resolver a objeção da restituição de Constantino, Egídio segue argumentando que o exercício do poder temporal é concedido pela Igreja aos soberanos, e isso se dá, justamente, para que a Igreja não confunda assuntos de caráter espiritual com os de temporal. Assim como percebemos durante todo o texto eclesiástico egidiano – que dedica alguns capítulos do terceiro livro do *De ecclesiastica potestate* para este fim, além do terceiro capítulo do segundo livro –, temos também no sermão uma preocupação por parte do autor em afirmar uma limitação e ordenação da ação da Igreja, e principalmente de seu líder, nos assuntos específicos de âmbito temporal e espiritual.

Nas linhas finais do sermão, Egídio preocupa-se em demonstrar a superioridade

così divenuto degno dell'eredità, come pure di quella paterna, allo stesso modo sei stato assolto dal peccato mortale con la confessione: perciò, tutte le volte che hai mostrato costrizione verso i tuoi peccati e sei stato assolto con la confessione, poichè tutto ciò non si verifica se non grazie alla Chiesa e in quanto provenie dalla Chiesa, devi poi riconoscere che tutti i tuoi beni li ricevi dalla Chiesa e attraverso la Chiesa; devi pure riconoscere che per mezzo di quest'ultima sei divenuto degno prima dell'eredità eterna poi di quella paterna e di qualunque altra proprietà, che provenga dal padre o da dovechessia. EGIDIO ROMANO. *IL POTERE DELLA CHIESA*. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 169-70.

⁵²⁴LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p.189.

⁵²⁵LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p. 197.

⁵²⁶LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p. 192.

do poder espiritual sobre o temporal e a consequente subordinação. A argumentação tem como base principalmente o *De Trinitate* III, 4, 9 de Santo Agostinho⁵²⁷, que afirma que os corpos inferiores são governados pelos corpos superiores e ambos são governados por entes espirituais, que por sua vez são governados por Deus, de forma que todo universo é conduzido ao governo de Deus. Egídio elabora uma analogia entre as afirmações de Agostinho e os dois poderes, sendo, portanto, o poder temporal inferior ao poder espiritual, sendo governado por este. Nessa hierarquia, estando os governantes temporais em um nível inferior ao que se encontra o papa, uma vez que este encontra-se no âmbito do poder espiritual, portanto superior, aqueles devem, portanto, serem subordinados ao vigário de Cristo na terra. Esse argumento também é encontrado no tratado eclesiástico de Egídio, no quinto capítulo do primeiro livro, no qual Egídio elenca quatro motivos que demonstram o porquê que os governantes temporais devem ser submetidos ao papa⁵²⁸. É *De renuntiatione pape* para demonstrar a origem divina do poder papal e no tratado *Contra exemptos*, que confirma o princípio de ordenamento hierárquico da Igreja, constatando, portanto, a importância, no âmbito eclesiológico, dessa texto agostiniano para Egídio⁵²⁹.

Quando finaliza a análise do sermão, Luna afirma que o mesmo apresenta uma estrutura organizada e rigorosa. Percebe-se que, assim como os demais textos aqui analisados do autor, uma preocupação com a audiência. Para Luna, Egídio escreve o sermão endereçado para todo o povo cristão, sem a preocupação de elaborar uma obra técnica. Sabemos que, por tratar-se de um sermão, a audiência é mais ampla e, de certa forma, para um público não tão letrado quando se comparado com os demais tratados aqui analisados. Porém, a forma como Egídio redige, preocupando-se em manter uma linearidade e uma estrutura escolástica em seu

⁵²⁷Mas assim como os seres mais simples e inferiores são governados ordenadamente pelos mais subteis e fortes, assim todos os corpos o são por um espírito vital. Por sua vez o espírito da vida irracional é governado pelo espírito racional da vida; e aquele que se torna desertor e pecador é ultrapassado por esse espírito racional de vida quando piedoso e justo; e este por sua vez por Deus. E assim toda criatura é dirigida pelo seu Criador, do qual, pelo qual e no qual foi criada e subsiste. Consequentemente, a vontade de Deus é a causa primeira e suprema de todas as coisas corporais e de todas as mudanças. SANTO AGOSTINHO. A TRINDADE. Paulus. São Paulo: 1994. p. 120.

⁵²⁸O décimo; o conceito de consagração do soberano pelo papado; a instituição do poder temporal pelo poder sacerdotal; a organização hierárquica dos entes – espiritual possuir maior importância que o temporal. EGIDIO ROMANO. *IL POTERE DELLA CHIESA*. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 66-72.

⁵²⁹LUNA, Concetta. *op. cit.*, 1992, p. 193, 94.

escrito, características da forma de sua redação. Outra característica clara, e que encontramos em todos os tratados utilizados para a pesquisa atual é a constante repetição de argumentos. No sermão, mesmo tendo um espaço reduzido, quando comparado aos demais tratados, percebemos a mesma característica da repetição dos argumentos, o que antes de uma falta de atenção, consideramos uma técnica utilizada, e explicada pelo autor tanto em seu *De regimine principum*, quanto no *De ecclesiastica potestate*, como uma forma de facilitar a compreensão para seus leitores mais simples.

Como afirmamos, a importância da descoberta e da publicação desse sermão em uma versão moderna se dá para demonstrar tanto a preocupação de Egídio em defender o poder espiritual, mesmo antes da publicação da obra *De ecclesiastica potestate*, quanto para afirmar o fortalecimento do gênero de escritos que defendem a *potesta pape* no período. Sendo ou não um “rascunho” para o tratado eclesiástico, podemos observar alguns reflexos quando comparamos os textos, porém vários argumentos e vozes de autoridade, como as citações as Decretais, por exemplo, só irão aparecer no tratado eclesiástico. Por outro lado, já no sermão, elementos como a superioridade do papa, antes do que somente da Igreja Católica, já podem ser percebidos.

3.3 SOBRE O PODER QUE HÁ NA IGREJA: O *DE ECCLESIASTICA PTESTATE*

Por volta de vinte anos após redigir seu *Espelho de Príncipe*, Egídio escreve o tratado *De ecclesiastica Potestate* entre o fim do ano de 1301 e agosto de 1302, no momento da proximidade do Concílio Romano de 1302, concomitantemente as disputas que envolvem o papa Bonifácio VIII e o rei de França, Felipe IV. No início do século XIV, podemos notar, o desenvolvimento de um gênero literário que a historiografia denominou de *De potesta papæ*⁵³⁰. Sendo uma das obras mais profundas do autor, pode-se afirmar que nenhum tratado

⁵³⁰ Lambertini afirma que este gênero se desenvolve devido as reflexões sobre as premissas culturais e institucionais características do início do século XIV, e que permitem o desenvolvimento histórico textos que propõe uma possível cristianização de uma tipologia textual, que possui como tema principal a definição do âmbito da prerrogativa papal: a extensão e o limite de seu poder. (Entre 1300 e 1303, podemos encontrar alguns exemplos de tratados do gênero *De potesta papæ* que refletem a circunstancia histórica característica dos

anterior adentrara tão profundamente a questão da hierocracia pontifícia⁵³¹, sendo um exemplo dos escritos hierocraticos mais ambiciosos, constantemente afirmados pela historiografia como uma das mais reconhecidas dentro do gênero, não por sua originalidade de conteúdo e reabilitação de pensamento já utilizado durante o medievo, mas pelo interesse político que relega para a história eclesiástica⁵³².

É notável a diferença desse tratado, escrito em sua maturidade intelectual, em comparação com ao manual de governo dedicado a Felpe IV, inspirado, principalmente pela filosofia aristotélico-tomista. A mudança de perspectiva, que pode ser percebida apenas pelo título dos respectivos tratados, foi analisada por Scholz em sua edição crítica ao *De ecclesiastica potestate*. Sabemos que a identidade do pensamento medieval latino sofre profundas transformações a partir da redescoberta das obras de Aristóteles⁵³³ entres os séculos XII e XIII. Já nos primeiro anos do século XIII, os teólogos e filósofos empenham-se em estabelecer os valores atribuídos a obra o Estagirita, destacando-se os alunos e mestres da Faculdade de Arte da Universidade de Paris, que desde o início mostraram-se amplamente interessados pelos novos textos aristotélicos. Esse ampla audiência para com textos aristotélicos pode ser observado por meio das condenações que ocorrem em Paris em 1277. É,

combates entre papado e *regnum*: Além do *De regimine Principum* de Egidio Romano (1301-02), temos: o *De Regimine christiano* do também agostiniano Tiago de Viterbo, que conhece e utiliza o tratado egidiano, escrito entre a primavera-verao de 1302; O *De potestate papae* de Enrico da Cremona, que apoia as teses papais, porém de um ponto de vista direcionado ao direito canônico, escrito provavelmente anterior a abril de 1302, e por fim Matteo di Acquasparta, que em 24 de junho de 1302 pronuncia um discurso em prol da soberania papal frente aos embaixadores da assembleia de *Notre Dame* de Paris. O mesmo discurso foi solicitado por Bonifácio VIII em 6 de janeiro de 1303, na ocasião da abertura do Jubileu, na Igreja de *S. Giovanni in Laterano*. Coincidentemente, no mesmo ano em que obtivera grande auge, em 1303, encontramos uma diminuição na produção de tratados do gênero *De potesta papæ*, que reaparecerá somente 20 anos depois em decorrência do conflito entre o Papa João XXII e Ludovico da Baviera. Ainda sobre o tema, Mertens afirma que esses tratados foram dominantes por meio século, e que substituiriam o ainda florescente gênero *Espelho de Príncipes*. MERTENS, Dieter. *Il pensiero politico medievale*. Bologna: Il Mulino, 1999. p. 104.; LUNA, C. Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Belo: il discorso De potentia domini pape di Egidio Romano. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale III*. 1992., pp. 167-239; LAMBERTINI, Roberto. Per una Storia della Teoria. In: MIETHKE, Juguer. *op. cit.*, 2005.

⁵³¹ TISATO, Renato. *Il Pensiero Politico Medioevale*. S. Tommaso, Dante, Egidio Romano, Guglielmo di Ockham, Marsilio. Treviso: Canova, 1955. p. 123.

⁵³² DYSON, R.W. *Giles of Rome on Ecclesiastical Power. The “De Ecclesiastica Potestate” of Aegidius Romanus*: Woobridge, The Boydell Press, 1986. p.XX

⁵³³ LIBERA, Alain de. *op. cit.*, 1999. p.72.

portanto compreensível, em termos históricos, a influência que Egídio tivera na redação de seu tratado do gênero *Espelhos de Príncipes*. Seu tratado posterior, porém, é caracterizado por uma forte influência do agostinismo político, fato que também pode ser compreendido por meio da análise do contexto histórico político da sua produção.

De fato, em uma primeira leitura não se pode constatar uma continuidade clara entre o espelho com o tratado hierocrático. A historiografia durante muito tempo aceitou a perspectiva de Richard Scholz, que considera os dois tratados como de “insuperável contraste”⁵³⁴. Se considerarmos, por exemplo, a passagem do pensamento aristotélico-tomista do tratado *De regimine principum* para as citações bíblicas e patrísticas encontradas no *De ecclesiastica potestate*, poderíamos pensar que apenas uma retratação da opinião anterior do autor explicaria a mudança.

A análise dos textos, porém, nos revela a resposta para essa aparente divergência. Quando Egídio objetiva ilustrar as origens de cada poder e a fonte de cada autoridade, fica claro que o referimento a dimensão transcendental está ligado aos argumentos encontrados no texto sacro. Para Adolar Zumkeller, a diversidade do objeto está diretamente ligada a utilização de fontes diferentes - mesmo que Aristóteles também seja citado no tratado que Egídio escreve para defender a hierocracia. Ainda segundo Adolar Zumkeller, a continuidade da leitura dos dois tratados sob o mesmo plano, acaba por gerar duas ideias contraditórias que não existem no pensamento de Egídio⁵³⁵.

Nesse sentido, podemos afirmar que o *regnum* temporal e a natureza humana do homem seguem as regras estabelecidas por Aristóteles, enquanto as dimensões espirituais, a ordem sacra e a hierarquia universal seguem, por sua vez, a vontade divina. Para Bruni, o *De ecclesiastica potestate* representa o patamar último e natural de toda a produção egidiana, no qual se esclarece a articulada, embora confusa, perspectiva de seus escritos⁵³⁶.

⁵³⁴ SCHOLZ, R. *op. cit.*, 1903. p. 118.

⁵³⁵ ZUMKELLER, Adolar. Chiesa e Stato secondo la dottrina ierocratica di Egidio Romano, in Matteo Novelli e l'Agostinismo Politico del Trecento. Atti del Primo Convegno sul pensiero agostiniano. Palermo, Edizioni Augustinus. 19-20 gennaio 1981. pp. 66-67.

⁵³⁶ BRUNI Gerardo. *Le opere di Egidio Romano*. Firenze: Olschki, 1936. p. 84.

Os adversários da teoria da *plenitudo potestate* encontram nos textos aristotélicos, principalmente nas obras que abordam questões relacionadas com a política e sociedade, como a *Política* e a *Ética a Nicômaco*, instrumentos para fortalecer uma análise política que defende no âmbito da formação de teorias legitimadoras do poder temporal, especialmente régio, o desenvolvimento de discussões sobre os regimes políticos e sobre a função da lei e da autoridade⁵³⁷. Da outra parte, percebemos a continuidade do agostinianismo político, que repropõe a teoria das “duas cidades”, reafirmando a superioridade do poder espiritual e respeito ao temporal, sendo esse, século XIV, representado pelo *regnum*.⁵³⁸

No *De ecclesiastica potestate*, Egídio, inserido em uma perspectiva de inspiração agostiniana política⁵³⁹, elabora uma concepção da *respublica christiana* por meio de uma análise que engloba uma série de fontes – Sagradas Escrituras, Patrística, Direito romano e canônico, além de Aristóteles. O agostiniano certamente redige o tratado acompanhando as lutas políticas de seu tempo, em uma tentativa de reviver doutrinas tradicionais, encontrando um ponto de referimento na afirmação da plenitude do poder papal. Essa ligação dialética com seu tempo pode ser exemplificada pela existência de analogias relacionadas com os princípios apresentados na bula *Unan sanctam*. Ambas objetivam uma tentativa de recuperação e difusão da ideia hierocrática, reafirmando, como vimos, a soberania universal e máxima autoridade do papa.

Grande conhecedor de questões teóricas, Egídio reivindica de forma clara a *plenitudo potestatis* como propriedade constitutiva da *auctoritas* do papa, em quanto homem espiritual, sustentando, assim, o conceito agostiniano de *ecclesia* com aquele de *regnum*, objetivando estender ao reino temporal o poder do sumo pontífice. O papa, em virtude de seu

⁵³⁷ LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 191.

⁵³⁸ TRAPÉ, A. La teologia della storia nel *De Civitate Dei* di S. Agostino. In: *Matteo Novelli e l'Agostinismo politico del Trecento*. Atti del I Convegno sul pensiero agostiniano. Palermo, 1981. p. 17.

⁵³⁹ Arquillière, na Introdução de *L'agustinisme politique* de 1933, realiza, pela primeira vez, a definição de agostinismo político como um processo de inserimento entre Estado e Igreja, um fenômeno histórico tipicamente medieval, no qual as obras de Santo Agostinho possuem uma importância fundamental, sendo delas extraídas as estradas a serem seguidas. Esse processo, no qual a Igreja está envolvida, se apresenta complexo, em relação a contribuição teórica encontrada no tratado *De Civitas Dei*, conduzindo a uma inevitável confusão entre o plano espiritual da *civitas Dei caeleste* e o plano temporal da *civitas terrena*, que é estranha a doutrina política do santo. ARQUILLIÈRE, H. X. *L'agustinisme politique*. Essais sur la formation des théories politiques du Moyen Âge. Parigi. 1955.

poder pleno, deve exercitar a sua soberania também no âmbito temporal, mesmo que de forma indireta, objetivando garantir a ordem, mediante uma forma de domínio que coincide com sua missão espiritual. Para além, ao pontífice romano foi delegado todo o poder que há na Igreja, podendo exercer sua vontade, mesmo que essa seja contrária aos demais membros que formam a *ecclesia*.

Influenciado, portanto, por essas ideias a obra foi redigida com intuito de demonstrar as teses curialistas, através de uma forte articulação argumentativa, que nesse tratado recebe influencia de elementos jurídicos, mas preservando a predominância das argumentações filosóficas⁵⁴⁰, encontramos uma reafirmação da subordinação hierárquica do poder temporal ao poder espiritual, sendo tematizado também a distinção das respectivas competências dos dois poderes: ao poder temporal e a figura do rei é reconhecido o direito de governar, de legislar e julgar em uma condição relativamente autônoma, objetivando um bom funcionamento da sociedade. Esse poder, porém, está submetido ao controle e julgamento da Instituição eclesiástica, e principalmente ao sumo pontífice, o qual define os limites de suas intervenções, por meio da superioridade de seu ofício⁵⁴¹.

Percebemos, assim, uma sistematização filosófica e teológica do pensamento político hierocrático, por meio de uma análise da origem, função e natureza da autoridade espiritual e suas relações com o poder secular⁵⁴². Como resultado dessa sistematização Egídio constrói a ideia da subordinação do poder temporal ao espiritual, de uma forma diferenciada da utilizada em seu tratado especular.

Constituído de 3 partes, é distribuído em 36 capítulos, nos revela a síntese e solidez do pensamento hierocrático contido no tratado. Na primeira parte, Egídio analisa o problema da relação entre o poder temporal e espiritual, objetivando definir os princípios sob os quais se funda a *plenitudo potestatis*, assim como demonstrar sua legitimidade. Na segunda

⁵⁴⁰ Carlyle afirma que Egídio, em relação aos problemas políticos, parece assumir um comportamento crítico em relação aos juristas de sua época. CARLY, A.J. *Storia del pensiero politico medievale*. 4 voll. Bari: 1968. IV. p. 66.

⁵⁴¹ A ideia da superioridade do ofício do poder espiritual frente ao temporal é uma doutrina política que pode também ser encontrada no tratado do discípulo de Egídio, Tiago de Viterbo, escrito quase que no mesmo período e que é fortemente influenciado pelo pensamento egidiano.

⁵⁴² SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *op. cit.*, 1995. p. 163

parte, após definir os princípios de caráter mais geral, encontramos uma análise das problemáticas relacionadas ao direito da propriedade e a diversas atividades de governo. Por fim, na terceira parte, Egídio refuta uma série de objeções a ideia de *plenitudo potestatis*, encontradas nas Decretais, esclarecendo a natureza e a finalidade da *potesta ecclesiastica*, e sobretudo, do papa. É importante salientar a forma como Egídio utiliza o *Decretum Graciano*, as Decretais Gregorianas e as glosas e comentários desses textos para afirmar a superioridade do papa tanto sobre o poder temporal quanto sobre o espiritual, uma vez que o autor não era jurista, mas doutor em teologia. Além disso, não encontramos nos demais textos aqui analisados do autor referências a esses textos de caráter mais jurídicos.

Assim como no tratado do gênero *Espelhos de Príncipe*, da própria afirmação encontrada no título dos capítulos, já é possível perceber as principais linhas programáticas seguidas no decorrer do mesmo, sempre desenvolvidas e expostas de forma sistemática, típico do método escolástico.

Construindo bases solidas para a preeminência do poder sacerdotal, utiliza amplas vozes de autoridade, quando comparado com o *De Regimine Principum*. Além de Tomás de Aquino, Aristóteles, Averróis, Hugo de São Victor e Pseudo Dionísio Areopagita, Egídio cita diversas vezes o Antigo Testamento, como, por exemplo, na argumentação para relacionar que o sacerdócio precede o governo temporal, assim como o Novo Testamento, principalmente quando defende a existência das duas espadas e a subordinação de uma a outra⁵⁴³. É principalmente nessas duas referências que Egídio se baseia para atribuir ao papa a

⁵⁴³ Antigo Testamento: Gênesis (38), Êxodos (18), Números (13), Deuteronômios (18), Juízes (1), I Samuel (17), II Samuel (1), I Reis (5), II Reis (3), I Crônicas (3), II Crônicas (1), Jó (12), Salmos (17), Provérbios (3), Eclesiastes (1), Cântico dos Cânticos (1), Sabedoria (6), Isaías (2), Jeremias (2), Ezequiel (1), Daniel (9), Oseias (3), Habacuque (2); Novo Testamento: Mateus (38), Marcos (4), Lucas (36), João (18), Atos dos Apóstolos (3), Romanos (25), I Coríntios (22), II Coríntios (7), Gálatas (1), Efésios (12), Filipenses (1), II Tessalonicenses (2), I Timóteo (1), II Timóteo (3), Hebreus (3), Tiago (1), I Pedro (3), Apocalipse (2); Santo Agostinho: *Comentário ao Evangelho de São João* (3), *Cidade de Deus* (15), *Sobre a Doutrina Cristã* (1), *Trindade* (15), *Comentários ao Gênesis* (5), *A verdadeira Religião* (1), *Confissões* (3), *Manual de fé, esperança e caridade* (2); Aristóteles: *De Anima* (5), *Sobre a Geração e a Corrupção* (3), *Ética a Nicômaco* (14), *Física* (2), *Metafísica* (7), *Política* (5), *Retórica* (1); Averróis (3); Beda: *Sobre Evangelho de Lucas* (5), *Super Acta Apostolorum Expositio* (1), *Glossa ord. supra At.* (1); Bernardo de Claraval: *Da consideração* (3); Ptolomeu: *Tetrabiblos* (2); Pseudo-Dionísio Areopagita: *Hierarquia Celeste* (5), *Sobre os nomes divinos* (3); Gerolamo: *Lettera LII* (1); João Crisóstomo: *Homília XVII* (2), *Comentário ao Evangelho de João* (1), *Comentário a Gênesis* (1); Gregório Magno: *Regola Pastorale* (1), *Moralia in Job* (1), *Omelia sui Vangelii* (1); Gregório de Naziano: *Homília 17 Evangelium* (1); Isidoro de Sevilha: *Etimologias* (3); Orígenes (1); Pedro Comestor: *Historia Scholastica* (10); Pedro Lombardo: *Collectanea in omnes* (4), *Quatro Livros das Sentenças* (1); Proclo: *Liber de Causis* (1); Rufino: *Summa Decretorum* (1); Tomás de Aquino: *Autographi deleta* (1); *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (1), *De*

competência de instituir ou depor o poder terreno.

Esse tratado apresenta-se não apenas bem constituído do ponto de vista lógico e metodológico, mas também muito participativo do ponto de vista político e religioso, uma vez que esta influenciado pelo empenho intelectual de um vigoroso movimento doutrinal que aparece na França e Itália em defesa do papa Bonifácio VIII. O fio condutor desse discurso é portanto, a defesa da eminência do poder espiritual, realizado pelo papa, que compete ao ofício de Sucessor de Pedro, e que representa o grau de poder mais elevado, e aquele do qual deriva o poder temporal. Nesse sentido, Egídio utiliza a afirmação de Paulo como título para o segundo capítulo do tratado, na clara tentativa de afirmar a *potesta* indireta do papa.

A primeira versão moderna do tratado fora realizada em 1908 por dois pesquisadores italianos, Giuseppe Boffito e Giuseppe Ugo Oxilia, realizado a partir de um manuscrito Magliabechiano, presente na Biblioteca Nacional de Florença. (*Un trattato inedito di Egidio Colonna*)

Para o estudo, contamos com cinco diferentes edições do tratado: *Il potere della Chiesa*, a cura di DOTTO G.- MARCOALDI G., Roma, Città Nuova, 2000: texto traduzido para o italiano, tendo como fonte principal a edição de Scholz de 1929; *De ecclesiastica potestate* in DYSON R.W., *Giles of Rome on Ecclesiastical Power. The “De Ecclesiastica Potestate” of Aegidius Romanus*, Woobridge, The Boydell Press, 1986: versão bilíngue realizada a partir de cinco manuscritos do século XV.; *Sobre o Poder Eclesiástico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989: texto traduzido pelo medievalista brasileiro Alberto De Boni, também utilizando como fonte a edição de Scholz; *De ecclesiastica potestate*, a cura di SCHOLZ R., Weimar, Hermann Bolhlaus Nachfolger, 1929, texto em latim, reimpresso no ano de 1961 pela editora Scientia Aalen, e por fim a já citada edição de OXILIA U. E BOFFITO G., *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Firenze, Successori B. Seeber, 1908, primeiro estudo moderno sobre o tratado, em latim. Das edições acima citadas, utilizaremos a edição Italiana de 2006 como fonte principal para o estudo, recorrendo as demais em momentos de dúvidas ou

malo (1); *Catena aurea* (13); *Suma Teológica* (15), *Questiones disputatae de virtutibus in communi* (1), *Questiones disputatae de veritate* (2), *Comentário ao Evangelho segundo Mateus* (2); Hugo de São Vitor: *Decretales Gregorii* (1), *Os Sacramentos da fé cristã* (13), *Expositio in Hierarchiam caelestem* (3); Valafrido Estrabo: *Glossa ordinaria* (10), *Codex Theodosianus* (1); *Decretais gregorianas* (22); *Decretum de Graciano* (7); *Glossa Interlinearis* (3); *Glossae Ordinariae* (4); *Liber Sextus Decretalium D. Bonifacii VIII* (1).

equivocos de tradução.

O tratado divide-se em:

Livro I: Nella quale di prende esame il modo i cui tale potere se confronta con la spada materiale e com il potere secolare (9 capítulos);

Livro II: In cui vieno preso in esame il potere della Chiesa in riferimento alle cose temporali che vediamo (15 capítulos);

Livro III: In cui vengono appianate le obiezioni che possono essere sostenute contro le tesi avanzate in precedenza (12 capítulos).

3.3.1 Dedicatória

O tratado inicia-se com uma breve, mas significativa dedicatória ao papa Bonifácio VIII⁵⁴⁴, declarando sua posição em prol do pontificado, dentro do conflito entre Bonifácio e o rei de França⁵⁴⁵, caracterizado, como vimos, pelo declínio da plenitude do papa

⁵⁴⁴ A questão da dedicatória não afirma que a leitura seria exclusiva para o destinatário (SEHELLART, Michel. As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo: São Paulo: Ed. 34, 2006). Diferente do tratado especular egidiano, no qual temos a certeza da solicitação feita por Felipe III para Egídio redigir o *De regimine principum*, não podemos afirmar que o *De ecclesiastica potestate* fora solicitado por Bonifácio VIII. Porém sabemos da presente constância de Egídio na corte papal, durante os anos de escrita do tratado, além do conhecimento e convívio por parte do autor em questões políticas, uma vez que o mesmo sempre fora próximo a Bonifácio, acompanhando de perto as diversas disputas teóricas compostas por documentos oriundos de juristas e legistas ligados a corte capetíngia e teóricos eclesiásticos. A corte capetíngia contava com especialistas em direito romano, como Pedro Flotte e Guilherme de Norgaret, assim como Bonifácio, além de ser formado em Direito pela Universidade de Bolonha, contava com a colaboração de vários homens de saber, dentre os quais Egídio Romano. Nesse sentido, a disputa teórica toma forma através de bulas papais e os documentos provenientes da chancelaria régia francesa, assim como panfletos (*Disputatio inter Clericum et Militem*) e bulas falsas (*Deum time*, elaborada pelo jurista Pedro Flotte da corte de França). Nesse sentido, pensamos que o tratado fora escrito por vontade do próprio autor, sem ser solicitado, devido a emergência eclesiástica do período, que não se restringia somente as disputas entre poder temporal e espiritual, mas também ao movimento de regionalização do clero, o galicanismo, que solicitava de defesa das convicções da plenitude do poder papal de forma de forma intensa e leal. Ressaltamos porém a particularidade que ambas as esferas de poder tinham suas fontes de autoridade provenientes das mesmas concepções: o direito Romano e a filosofia Aristotélica.

⁵⁴⁵ Como já afirmamos anteriormente, foi Felipe IV que concedeu os bens materiais necessários ao arcebispado de Bourges, quando Egídio torna-se arcebispo.

e o processo de gradual fortalecimento do *regnum*⁵⁴⁶, sendo seguido pelo índice geral dos capítulos. Assim como o *De regimine principum* é constituído por três livros. Na dedicatória referida, encontra-se:

Al Santissimo Padre e Suo personale Signore, il Signore Bonifacio, Sommo Pontefice della Sacrosanta Romana ed Universale Chiesa grazie alla divina Provvidenza, fratello Egidio, Sua umile creatura e per Sua stessa Pietà Arcivescovo Burgense e Primate d'Aquitania, si prosta con ogni forma di sottomissione davanti a Lui, umilmente ponendo ai Suoi stessi e beati piedi la seguente opera sul potere della Chiesa⁵⁴⁷.

Nessa percebemos a forma como o autor escreve por meio de uma comportamento de grande humildade e respeito para com Bonifácio VIII, advertindo a não desconhecer a autoridade do papa e a importância do reconhecimento dessa autoridade para a salvação da alma. Além disso, exprime uma exortação que condiz com a espiritualidade da época e com a visão teológica da missão humana na terra⁵⁴⁸. O homem medieval se sente profundamente *vir christianus* e a sua esperança mais forte reside em um poder sobrenatural, na pátria celestial que constam nas Sagradas Escrituras, na qual se reencontraria com Deus, alcançando assim a perfeita beatitude.

⁵⁴⁶ A ideia da superioridade do ofício do poder espiritual frente ao temporal é uma doutrina política que pode também ser encontrada no tratado do discípulo de Egídio, Tiago de Viterbo, escrito quase que no mesmo período e que é fortemente influenciado pelo pensamento egidiano. Tanto a obra de Egídio como o *De Regimine christiano* de Tiago de Viterbo, são escritos e divulgados com a mesma finalidade de contribuir de forma teórica a causa política de Bonifácio VIII.

⁵⁴⁷ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 50.

⁵⁴⁸ DOTTO Gianni, *Introduzione*, in EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 14.

3.3.2 Primeiro livro: A relação entre igreja e *regnum*

Mais uma vez, encontramos nesse tratado um papel não secundário na defesa do poder pontifício e na afirmação do pensamento hierocrático. Os temas abordados afirmam a subordinação do poder temporal ao espiritual, mas sem negar o direito de governo ao soberano temporal. A autoridade papal não implica, segundo Egídio, no desaparecimento de qualquer forma de direito civil ou laico, ao contrário, é importante que o sumo pontífice e os príncipes definam seus próprios papéis e as próprias competências, de modo que nenhuma confusão venha a causar desordem⁵⁴⁹.

No primeiro livro, encontramos uma análise da relação entre o poder temporal e espiritual. O objetivo é definir o princípio sobre o qual se fundamenta a *plenitudo potestatis*, demonstrando sua superioridade. A ordem – supremacia dos entes superiores e a subordinação dos inferiores, representa o princípio basilar que garante o correto funcionamento da sociedade cristã. Portanto, se a Igreja intervém em determinadas questões políticas, é apenas para manter a segurança e a paz dessa sociedade. No entanto a possibilidade teórica de livre transito no governo material, a Instituição eclesiástica prefere ocupar-se somente de assuntos mais delicados e de julgar os atos que constituem grave ofensa a alma, enquanto para as questões relativas a administrações materiais, delega as autoridades temporais. A principal tarefa do poder espiritual se encontra exclusivamente no cuidado de assuntos concernentes ao espirito⁵⁵⁰.

De acordo com Scholz, na introdução a edição latina do tratado em questão, o objetivo do autor é desenvolver uma mensagem de salvação voltada a todo o povo cristão, uma vez que aquele que permanece na ignorância será recusada da vida eterna⁵⁵¹.

A necessidade de escrever a um público amplo exige que o autor renuncie da utilização de técnicas e silogismo complicados, preferindo a repetição e clareza argumentativa,

⁵⁴⁹ DOTTO Gianni, *Ibid.*, 2000.p. 11.

⁵⁵⁰ MIETHKE, Juguer. *op. cit.*, 2005. pp. 104-108.

⁵⁵¹ AEGIDIUS ROMANUS. *De Ecclesiastica Potestate* ed. SCHOLZ, R. Weimar, Hermann Bolhlaus Nachfolger, 1929. p. XI.

objetivando uma explicação mais adequada a todo o público⁵⁵². Não podemos, no entanto, pensar que a falta de linearidade do tratado se trata de um defeito na exposição das ideias, mas sim um objeto pedagógico utilizado por Egídio para instruir e disciplinar os cristãos.

Com base nas próprias palavras do autor, o foco da argumentação da obra é a autoridade sacerdotal – em especialmente aquela do sumo pontífice – e o poder da Igreja. Se alguém ignora esses poderes – o maior – não reconhecendo a sua importância, será esquecido por Deus como esta escrito por Paulo na Primeira Carta aos Coríntios, também será ignorado. Nesse sentido, é fundamental falar sobre o poder espiritual do papa e do poder que ele possui sobre os bens temporais, para se compreender corretamente o significado de seu ensino, e não se desviar do caminho da salvação⁵⁵³.

Após este preâmbulo introdutório, no segundo capítulo, é introduzidos no texto a questão do "*spiritualis homo*"⁵⁵⁴. Egídio utiliza-se da passagem de Mateus, na qual Jesus ordena que Pedro a construir sua Igreja, anunciando assim os princípios fundamentais sobre a origem divina do poder papal⁵⁵⁵. Egídio segue argumentando sobre a perfeição do papa enquanto pessoa espiritual, afirmando que este possui o *perfecto status*, que consiste na *iurisdictione et in plenitudine potentia*.

O homem espiritual é aquele que possui a dupla perfeição. De acordo com os textos patrísticos, existem dois tipos diferentes de perfeição, o pessoal e o relativo ao cargo desenvolvido. Possui a primeira o homem sábio, decidido nas suas posições e capaz de julgar corretamente o comportamento de outros indivíduos. A segunda perfeição, por sua vez, depende do papel que desenvolve. Assim, muitos laicos podem ser mais santos e perfeitos que muitos homens que pertencem a Igreja e até mesmo do sumo sacerdote, mas este último, em

⁵⁵² LUNA, C. *op. cit.*, 1992. p. 199.

⁵⁵³ Dal momento che l'Apostolo afferma che se poi qualcuno lo [Dio] ignora, anche lui sarà ignorato da Dio. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 52.

⁵⁵⁴ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. Livro I,II

⁵⁵⁵ Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do reino dos céus, e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado no céu. " Mt 16, 18-19. A citação aparece nove vezes no curso da obra. Mateus, logo depois de Paulo, é a fonte mais citada do Novo Testamento.

relação ao papel que desenvolve, possui a perfeição juridicamente superior. Os clérigos, sempre em consequência do papel na Igreja, possuem maior ou menor bondade e justiça, que aumentam de acordo com o percurso que esses realizam na hierarquia eclesiástica, para, no fim, alcançar o topo, no qual se tem um papa perfeito e santíssimo, pois representa a soma dos dois tipos de perfeição⁵⁵⁶.

Entretanto, destacar a perfeita conduta moral do papa não é o objetivo de Egídio. A lógica seguida pelo autor é que: aquele que possui o grau máximo de perfeição, possui também o máximo de poder. Em outras palavras, já nos primeiros capítulos da primeira parte da obra, observamos uma definição muito clara de dois *status* existentes, o *status praelatorum*, que implica necessariamente autoridade, dignidade e perfeição espiritual, pois no momento em que o espírito do homem domina a matéria e sua alma domina o corpo, o poder papal – justamente em virtude da perfeição encontrada no *status praelatorum* – pode legitimamente estender-se a todas as coisas e indivíduos, objetivando encaminhá-los para além de bens materiais e sociais, mas ao bem transcendental. Ao *status* laico, por sua vez, compete apenas uma perfeição que está limitada a pessoa, como resultado da pureza da consciência e dos costumes justos.

Dessa forma, a importância dada ao papa, antes que a Instituição Eclesiástica é apontada já no segundo capítulo da obra, o qual afirma que o Sumo Pontífice possui tamanho poder que pode julgar a todos e não ser julgado por ninguém. Essa importante afirmação será constantemente repetida no decorrer dos demais livros, sendo uma das bases para a defesa da soberania papal frente a todos os âmbitos de poder.

Considerando essas afirmações, podemos observar a superioridade da *potestas* papal frente a temporal. Para melhor exemplificar, Egídio segue demonstrando o reconhecimento prático dessa superioridade por meio do pagamento do décimo e no direito de eleger os imperadores. Para tanto, o autor enumera nove *rationes*, o que constitui o IV capítulo. De forma a transmitir essa superioridade aos demais reinos temporais, o agostiniano afirma que pode-se, por meio de uma rigorosa reconstrução histórica, verificar casos em que o

⁵⁵⁶ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 53-58.

poder sacerdotal istituì il proprio *regnum* – os argumentos, em sua maioria baseados nas Sagradas Escrituras, encontram-se no capítulo V da primeira parte da obra⁵⁵⁷.

Egídio realiza ainda uma outra análise para comprovar a supremacia do poder espiritual e a necessidade de uma hierarquia entre os poderes. Para tanto, busca no esquema produzido pelo Pseudo-Dionísio Areopagita, em seu tratado *Hierarquia Celeste*, para indagar sobre a ordem do universo, chegando a conclusão de que existe uma dupla relação de dependência e subordinação entre as criaturas superiores e inferiores: De um lado as criaturas irracionais se encontram em um estado de dependência em relação às racionais; de outro, as substâncias materiais dependem das espirituais⁵⁵⁸.

Na continuidade do tratado, o Doutor *Fundatissimo* inicia uma discussão relacionada com a questão da vida do homem e sua natureza, utilizando de argumentações psicológicas e antropológicas sobre a relação entre corpo e alma, reafirmando a necessidade do alimento terreno e espiritual⁵⁵⁹, afirmando assim a unicidade entre corpo e alma, sendo porém aquela submetida a essa. Essa constatação é utilizada para explicar o porquê do poder laico se submeter ao poder eclesiástico, por meio da alegoria da duas espadas, assunto

⁵⁵⁷ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p.66.

⁵⁵⁸ Pertanto, grazie all'ordine dell'universo, possiamo senz'altro dichiarare che la Chiesa è stata posta sopra le genti e i regni. Secondo la Gerarchia celeste di Dionigi, infatti, la legge della divinità ha il compito di ricondurre le realtà inferiori a quelle superiori attraverso le altre di medio livello: l'ordine dell'universo richiede quindi di ricondurre le realtà di grado più basso a quelle di grado più elevato, servendosi degli enti di grado medio. Di certo, si fosse giusto ricondurre le cose di livello più basso a quelle più elevate, con un'immediatezza identica [a quella che hanno] le cose di medio livello, l'universo non sarebbe ben ordinato: perciò, anche nel caso di tali poteri e di tali autorità, affermare un simile rapporto è incongruente con quello che dimostra con chiarezza il giudizio presente nel cap. XIII della Lettera ai Romani dell'Apostolo, il quale, dopo aver sostenuto in un primo momento che non c'è potere se non da Dio, aggiunge subito dopo che i poteri che esistono sono istituiti da Dio. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p.64.

⁵⁵⁹ Chiuque può percepire con il sensi che l'uomo è composto da due sostanze, vale a dire dal corpo e dallo spirito. Una verità questa che il Signore ci ha permesso di comprendere con sufficiente sicurezza nel cap. XXVI del Vangelo secondo Matteo, quando ha affermato: Lo spirito è pronto, ma la carne è debole. La stessa tesi può essere desunta con chiarezza da quello che viene sostenuto nel cap. II della Genesi: Allora il Signore Iddi con la polvere del suolo modellò l'uomo, con riferimento al corpo, gli soffiò nelle narici un alito di vita, con riferimento allo spirito e cioè all'anima. E come ci sono due realtà nell'uomo, il corpo e lo spirito, così l'uomo ha bisogno di due alimenti, uno corporeo e uno spirituale; per questo, nel cap. IV del Vangelo secondo Matteo il Signore dice: Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esci dalla bocca di Dio. [...] Noi siamo infatti una creatura e un'opera di Dio, che ci ha fatto e formato di due parti, cioè di corpo e di spirito, per cui ci ha prescritto e somministrato due alimenti, quello corporeo per nutrire il corpo, e quello spirituale per riconfortare l'anima. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 80,81,

debatido nos capítulos seguintes, terminando assim a primeira parte da obra.

Em uma breve síntese, encontramos no VII capítulo da obra as afirmações não apenas sobre a superioridade do poder sacerdotal ao poder temporal, quanto a sua precedência em temporalidade, sendo hierarquicamente o mais elevado dentre os poderes, e partindo desse pressuposto,

Egídio introduz a questão da existência e necessidade das duas espadas, sendo ambas pertencentes ao poder eclesiástico, sendo que este, cede a espada a espada material ao poder temporal, mas este responde os comandos da espada espiritual⁵⁶⁰.

Todas as observações realizadas por Egídio encontram confirmação na organização sobre a autoridade terrena e eclesiástica, conferidas, por sua vez a Moisés e aos papas, como descrito no Livro do Êxodo⁵⁶¹. Como consequência, ambos os poderes pertencem ao papa, e a ele é reservada a autoridade espiritual, enquanto confere a temporal aos soberanos terrenos, para que estes a exercitem de acordo com o controle e a supervisão da Igreja⁵⁶². Egídio ressalta o fato de que, é exatamente devido a *plenitudo potestatis* que o papa possui, que lhe permite que este, embora a ele pertença as duas espadas, conceda a temporal ao governo dos homens, não sendo oportuno nem necessário ao papa o exercício imediato do poder temporal⁵⁶³.

⁵⁶⁰ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 80-83

⁵⁶¹ Ex 18,13

⁵⁶² EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 174-77; 186-89.

⁵⁶³ Se però nella Chiesa non vi fosse che una sola spada, cioè quella spirituale, tutto quanto dev'essere eseguito nel governo degli uomini, non sarebbe realizzato in modo altrettanto buono e oportuno, poichè l'aspadia spirituale tralascerebbe molte cose di natura spirituale che debbono essere realizzate, se dovesse avere cura dei beni materiali; diciamo però che, davanti a un caso improvviso, l'aspadia spirituale non possa occuparsi dei beni materiali; diciamo solo che al fine di mostrare un più libero interesse per le cose dello spirito, che sono eccellenti e nobili, è stato oportuno istituire una secunda spada, alla quale fossero affidati i beni materiali: in brevi, l'aspadia spirituale ha potere sopra a,bedue le realtà, tanto quelle spirituali, quanto quelle materiali. La secunda spada è stata quindi istituita non per l'impotenza di quella spirituale, ma per motivi di buona organizzazione [tra i poteri] e di opportunità. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 227.

3.3.3 Segundo livro: riqueza, propriedade e justiça.

O segundo livro, por sua vez, após definir os princípios de caráter geral, aborda vários temas, desde a riqueza, examinando o complexo problema relativo ao direito da Igreja de possuir propriedade material, passando pela questão da hereditariedade, do batismo, da justiça e a salvação do homem. Ressaltamos que esse livro, que possui a maior quantidade de capítulos, os temas são discutidos em três principais grupos: a questão da possibilidade da Igreja de possuir bens materiais, sendo que os três primeiros capítulos, Egídio dedica a defesa da tese dessa possibilidade⁵⁶⁴; o segundo tema pertinente refere-se a instituição do poder terreno. A instituição do governo temporal é realizado pelo poder sacerdotal, sendo, portanto, que nenhuma forma de poder terreno é legítimo se não for subordinado a Instituição católica; por fim, o agostiniano retoma a questão das duas espadas, afirmando que ambas pertencem a Igreja e que esta delega uma delas ao poder temporal. Esse último, porém não é supérfluo, sendo de extrema necessidade para a manutenção da organização da sociedade, que é essencial para os homens do medievo.

Na perspectiva egidiana nos capítulos iniciais da segunda parte da obra, encontramos a afirmação de que os religiosos que fizeram voto de pobreza não poderiam possuir bens temporais. Rebatendo essa ideia, Egídio afirma que o exercício do asceticismo é, de fato, prática que merece mérito, porém a posse de bens temporais, das quais a Igreja é proprietária, não impede a sua perfeição. De fato, as escrituras oferecem exemplos e argumentos controversos em relação ao valor que se pode atribuir a posse de bens materiais⁵⁶⁵. É importante, porém, seguir de forma atenta, sobretudo o Salmo⁵⁶⁶. Egídio se mostra

⁵⁶⁴ Egídio chega a afirmar no décimo capítulo que a Igreja possui domínio universal sobre todos os bens temporais, que os fieis podem possuí-los de forma particular, de acordo com o direito e com a justiça. Mesmo que numa primeira leitura essa afirmação pode parecer “absolutista”, nas páginas a seguir, quando analisaremos de forma mais detalhada o tratado em questão, veremos que a ideia da posse de toda matéria por parte da Igreja justifica-se por serem todas as coisas feitas e regaladas por Deus aos fieis. Sendo a Igreja, e principalmente o Sumo Pontífice, o representante de Deus na terra, essa possui todas as coisas de forma primária, mas doa a seus seguidores. EGIDIO ROMANO. *IL POTERE DELLA CHIESA*. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 180-96.

⁵⁶⁵ Lc 10,4.

⁵⁶⁶ Sal 62,11.

conhecedor da dificuldade do tema em questão, procurando, portanto, realizar uma análise articulada que abrange desde o Antigo ao Novo Testamento. Nessa parte inicial do segundo livro, nos chama atenção a forma que o autor demonstra seu extremo conhecimento e observação dialética, realizando uma leitura da história da Igreja desde sua origem. Nos princípios, a comunidade cristã era auxiliada pela sagrada providência, a qual aparece de forma menor na fase sucessiva, na qual o clero ficou com a responsabilidade do direito de posse. Na terceira idade, por fim, os eclesiásticos não só possuem o exercício sobre o direito de posse, mas possuem também o auxílio da divina providência. Da análise desses princípios, Egídio conclui que qualquer realidade temporal está e deve ser submetida a jurisdição da Igreja⁵⁶⁷.

Para aprofundar essa relação de subordinação a *potesta ecclesie*, pela qual o papa é detentor de todo bem material, Egídio enumera quatro argumentos: em primeiro lugar, os bens temporais devem ser endereçados aqueles espirituais e devem ser postos a serviço deles; em segundo, uma vez que o corpo humano tem a sua disposição os bens materiais e a alma precede ao corpo, e como o papa reina e governa sobre alma, consequentemente governa sobre ambos os aspectos, temporais e espirituais; em terceiro lugar, na ordem do universo existe uma relação de dependência e subordinação entre as realidades que possuem um valor menor e aquelas que possuem um valor maior, entre os seres inanimados e aqueles animados, entre os animais inferiores e aqueles superiores, e por fim, entre a *potesta* do *regum* e a *potesta ecclesiastica*; em quarto lugar, o pagamento do décimo é uma confirmação do domínio que a Igreja pode exercer sobre tudo que é terreno⁵⁶⁸.

Encontramos ainda a refutação de que ambos os poderes, seja a *potesta* sacerdotal seja aquela régia ou temporal são derivadas de Deus. Para solucionar esse tema, Egídio retorna na história até os tempos da lei natural, denunciando o mau governo do soberano, muitas vezes usurpador e opressor, citando como exemplo o reino de Nimrod. Pela vontade dos anciões de Israel é eleito Saul por Samuel, mas por meio do Senhor e sob a sua

⁵⁶⁷ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 110-111; 120-21.

⁵⁶⁸ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 122-130.

ordem⁵⁶⁹. De outra parte, a eleição de Moisés como juiz do povo eleito constitui um momento importante e decisivo: a eleição dos sucessores poderia acontecer apenas sob condições, enquanto o rei de Israel deveria aceitar ser consagrados pelo sumo pontífice.

No *Dei Sacramenti* de Hugo de São Vitor, constantemente citado por Egídio, encontramos a sustentação desse princípio, segundo o qual a Igreja consagra e abençoa o poder régio, como Deus decretou.

Nesse momento, percebemos alguns aspectos basilares que Egídio utiliza para formular a doutrina da hierocracia: o poder eclesiástico deve encontrar a sua plena e rigorosa atuação na ocupação dos bens espirituais, mas mantendo um cuidado com os bens temporais, auxiliando-os em caso de necessidade, uma vez que esses bens devem ser geridos sob a *auctoritas* da Igreja. A exigência de aprofundar ainda mais essa análise induz Egídio a realizar uma pesquisa sobre as múltiplas formas de poder existentes: além do poder eclesiástico e temporal, existem outras formas de poder que podem ser constituídas seja das virtudes naturais, das artes, das ciências, etc. Para esclarecer essa ideia, o agostiniano define algumas distinções e graduações inerentes a cada tipologia de poder, pela qual a inferior deve constantemente estar a disposição da superior. As virtudes naturais, nesse sentido, são subordinadas as celestes, as que consistem na elaboração da matéria, dependem daquela que ordenam a matéria a um fim; as ciências inferiores, por fim, são subordinadas a metafísica, a qual por sua vez esta subordinada a teologia⁵⁷⁰.

Da análise desse tema, Egídio conclui que o poder eclesiástico possui uma maior universalidade do que qualquer outro poder temporal e que o estado clerical é mais perfeito, pois não reconhece nenhuma forma de subordinação. A Igreja, de outra forma, não seria santa e católica se não exercitasse a sua soberania tanto sob os fieis quanto sobre seus bens: todo *dominium* só pode ser justo e legítimo se for santificado⁵⁷¹. E é justamente a partir dessa perspectiva de leitura que podemos interpretar a resposta que Egídio fornece a várias questões examinadas no II Livro da obra, concluindo de forma imperativa que todo direito e

⁵⁶⁹ 1Reis 8, 4-7.

⁵⁷⁰ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 141-146.

⁵⁷¹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 121-130.

toda propriedade só chega ao seu possuidor por meio da Igreja, e em quanto se é filha desta, pelo batismo. A igreja, na visão egidiana, teria mais direito a hereditariedade dos bens temporais que a própria paternidade terrena, uma vez que a instituição não falece⁵⁷².

Uma última reafirmação desse tema encontra-se na citação: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus, porque atribuímos à Igreja um domínio universal e superior das coisas temporais, enquanto que aos fiéis possuem um domínio particular e inferior”.. Aparece clara a conclusão de que toda forma justa de soberania, seja de bens temporais seja sobre pessoas não pode existir senão sob a *ecclesia* e pela *ecclesiam*⁵⁷³.

No âmbito da problemática da possibilidade da propriedade de bens temporais por parte dos eclesiásticos, encontramos uma semelhança com Santo Agostinho, segundo o qual o Estado Romano não é um Estado verdadeiro, uma vez que não há ideais de justiça⁵⁷⁴. Egídio se refere a Agostinho para afirmar que somente uma sociedade cristã, onde Cristo é fundador e regente que se pode existir uma justa distribuição dos bens materiais entre os homens, que são reintegrado em seu *status* original por meio do batismo e o exercício da penitência. Na sua aplicação operativa, a justiça pode conceder aos fiéis uma soberania inferior e limitada, enquanto a Igreja possui uma soberania universal e superior⁵⁷⁵.

No desenvolvimento do tratado, encontramos a *quaestio* sobre a origem do poder sobre a qual Gregório Magno e Santo Agostinho se distanciam. Essa divergência é superada por meio de uma diferenciação entre a *potesta* em si – boa - do *usus potestatis* – que pode resultar privado de bondade. Dessa consideração deriva a consequência que apenas aqueles reis que assumiram a completa submissão no confronto com a Igreja, reconhecendo ser investido do poder por meio da própria Igreja, podem ser melhores soberanos para seu povo. Esses, entretanto, possuem uma forma de domínio inferior e limitado em respeito ao

⁵⁷² EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp.155-61.

⁵⁷³ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 157.

⁵⁷⁴ La vera giustizia è solo in quello Stato, se pure si può chiamare così, fondato e retto da Cristo, giachè è innegabile che esso sia cosa del popolo. AGOSTINO DI TAGASTE. De civitate Dei. Libro II, cap. 21. Rusconi. Milano. 1984. p. 157.

⁵⁷⁵ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 158-59.

domínio universal exercitado pelo papa⁵⁷⁶.

O tratado egidiano define *dominium* como caracterizado de uma forma mediadora. Por um lado, a finalidade do *dominium* são os fins humanos, e portanto, quando analisado na dimensão autêntica e elevada, são fins espirituais. Se considerarmos a questão desse ponto de vista, resulta que a Igreja se propõe como único caminho de salvação: somente ela possui a *potesta* que se estende a todos os membros, pois tem a possibilidade de causar a excomunhão⁵⁷⁷. Somente a Igreja empossa ambas as espadas, e não existe nenhum poder temporal legítimo se não aquele exercitado nos limites de uma plena submissão a Deus e a Igreja⁵⁷⁸.

3.3.4 Terceiro livro: a *plenitudo potestatis* e a subordinação como modelo de ordem.

No terceiro livro, Egídio inicia a analisar e refutar todas as possíveis objeções as suas argumentações hierocráticas, preocupando-se em esclarecer através de exemplos bíblicos e patrísticos. É também nesse capítulo que, após citar por todo o tratado, enfim esclarece o que consiste a *plenitudo potestate* do papa, afirmando que a mesma está acima de todos, desde os laicos até os próprios eclesiásticos. Consideramos que esse capítulo contem as afirmações anti-conciliaristas mais fortes e claras dentre todos os tratados egidianos, sendo afirmada de forma explícita que o poder que há na Igreja pertence ao Sumo Pontífice, sendo que este pode fugir as regras de conveniência e agir da forma que lhe convém sem ser julgado por nenhum, pois constitui o ápice da hierarquia eclesiástica.

Assim, encontramos na terceira parte da obra, respostas as objeções relacionadas a doutrinas que Egídio expõe na parte introdutiva e central da mesma. O aprofundamento é proposto tendo como base a seguinte constatação: alguns juristas, que afirmam que o poder temporal é originário diretamente de Deus, não reconhecem a

⁵⁷⁶ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 196-200

⁵⁷⁷ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 200-205.

⁵⁷⁸ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp.220-261.

legitimidade do apelo ao tribunal espiritual. De outra parte, não se pode negar que a finalidade última do homem seja a salvação eterna, nem se pode impedir que o papa interfira em causas civis nas circunstâncias necessárias.

No primeiro capítulo desse livro, encontramos um núcleo coerente da doutrina egidiana que toma essa questão como objeto, intentado refutar aqueles que sustentam a ideia de que o apelo ao papa não é *de rigoris iuris*. Ele descreve uma distinção da *iures*, em três, afirmando que o direito pode ser *rigidium*, *eguum* e *mite*, dependendo das circunstâncias. Os bens temporais, que estão sob a jurisdição laica *de rigore iures*, podem ser objeto de julgamento eclesiástico, em uma forma branda, mas formalmente legítima a partir do momento em que questões relacionadas a salvação humana encontram-se em risco⁵⁷⁹. Nesse momento, Egídio atinge um nível discursivo que exclui qualquer forma de equívoco: o papa julga necessário que o fórum espiritual seja autorizado a operar com a máxima autonomia possível, para que possa concentrar-se em questões relacionadas a alma⁵⁸⁰.

Da linha argumentativa encontrada nos capítulos sucessivos, percebemos a necessidade de Egídio de um aprofundar o exame da aplicações que possam relacionar essa teoria na prática. Nesse sentido, o décimo, o matrimônio, os testamentos, as doações, os crimes de guerra os pactos de juramento, etc., são exemplos que legitimam a intervenção da autoridade eclesiástica, que nesses momentos é obrigada a corrigir o desvio do poder laico, corrigindo assim a legislação civil, mesmo que por meio de sua própria interpretação⁵⁸¹.

Nos últimos capítulos do tratado, Egídio concentra-se em abordar a definição e justificação da *plenitudo potestate* realizando um aprofundamento conceitual delineada por uma perspectiva comparativa. Nesse sentido, assim com Deus regula o universo por meio das leis e dos agentes, o papa utiliza-se dos ministros, que são por ele nomeados e investidos, para uma missão específica. Isso implica que a *plenitudo potestatis* que o papa exercita é maior que a esfera celeste, no sentido que, como esse poder é derivado diretamente de Deus, temos que:

⁵⁷⁹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p.275.

⁵⁸⁰EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 308-09; 352-28.

⁵⁸¹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 334-39.

o que vem do céu está acima de todos ⁵⁸².

Outras considerações são dedicadas a questão do *ius* relativo as posses temporais, as quais os fieis devem ceder a Igreja, como encontra-se em Hugo de São Vitor. Por fim, nas últimas páginas do tratado, Egídio volta a referir-se com admiração a figura do papa e a *auctoritas* que esse exerce, finalizando sua obra com um tom típico de um homem de saber cristão, que milita para a Igreja, não apenas como teórico da *plenitudo potestatis*, mas como homem de ação que empenha-se em restabelecer o primado do pontífice romano ⁵⁸³.

3.4 A TEORIA CONCILIAR

Em termos gerais, podemos classificar dois dos principais problemas relacionados a natureza e ao limite da autoridade eclesiástica que dominaram a teoria política medieval: 1) o conflito entre *regnum* e *sacerdotium* e 2) a preocupação com a origem e desenvolvimento da estrutura interna da Igreja, sua autoridade máxima e a relação dessa com os demais membros da instituição. Ambos os problemas são constantemente associados ao embate entre poder temporal e espiritual, como podemos perceber nos conflitos que envolveram Frederico II e Gregório IX e Felipe IV e Bonifácio VIII, e a uma tentativa de solução de caráter colegiado. Os soberanos temporais citados procuraram encontrar argumentações e apoio para suas reivindicações através do apelo ao Colégio Cardinalício ou Concílio Geral, partindo da pressuposição que este possuiria uma autoridade superior ao poder individual do papa dentro da Igreja. Os casos citados são distintos e também assim foram os eventos sucessivos. No caso de Frederico II, a solução não poderia ser encontrada, uma vez que o sonho medieval de universalidade, pensado tanto pelos imperadores quanto pela Igreja, se tornava cada vez mais remoto frente ao nascimento e fortalecimento do *regnum*. Além disso, o curso dos eventos políticos assegurou que ambas as doutrinas desaparecessem antes

⁵⁸² EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 341-354.

⁵⁸³ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 364-69.

de qualquer uma das duas pudesse se estabelecer na prática⁵⁸⁴.

No caso de Felipe IV, como vimos, os conflitos ocorridos entre 1296 a 1303, não concernem somente a questão da querela que envolve a isenção de tributos e impostos sobre o clero francês, mas também relacionam-se com a colisão de dois princípios incompatíveis: o projeto bonifaciano que almeja a continuidade de uma autoridade papal que transcenderia os limites territoriais, unindo o Ocidente Medieval Latino em uma comunidade cristã – a *respublica christiana*; e a nova concepção do *regnum*, continuada por Felipe IV na França, que se dispõe a não aceitar qualquer forma de soberania salvo a de seu rei. O conflito perpassa, portanto, sobre a credibilidade da autoridade pontifícia, que após esse período não será mais totalmente restaurada, visto os acontecimentos dos próximos cem anos, como o episódio conhecido pela historiografia como Exílio de Avignon ou Cativo da Babilônia (1309-1378), em alusão ao exílio dos hebreus na Babilônia conforme o relato bíblico – no qual a Sede de Pedro é transferida para Avignon, sendo os papas submetidos à monarquia francesa – principiando a crise da espiritualidade da cristandade latina, que mais tarde culminará no sucessivo Cisma do Ocidente de 1378 a 1417⁵⁸⁵. Nesse sentido, percebemos o aumento da tendência dos reis controlarem o clero de seus respectivos reinos. Esse clero regionalizado manifesta apoio ao rei, em detrimento aos aconselhamentos pontifícios. Esses acontecimentos apontam para o movimento do *galicanismo*, caracterizado pela fidelização do clero ao rei, que se agrava durante o período do Cisma do Ocidente. O episódio do Interregno do trono imperial (1250-1312) demonstra o predomínio de tendências colegiais em relação ao exercício do poder. Esse caráter colegiado auxilia no fortalecimento da teoria conciliarista, que afirma a superioridade de um Concílio Geral frente ao papa⁵⁸⁶. Assim, apontamos a existência de ideias conciliares, quase que completamente ignoradas pela historiografia concernente ao período e aos escritos egidianos, mas que está intimamente relacionada com as questões acima citadas, da *respublica christiana* e o fortalecimento do *regnum*.

⁵⁸⁴ TIERNEY, Brian. *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. New York, Cambridge University Press, 1968. p. 1

⁵⁸⁵ DYSON, R.W. *op. cit.*, 1986. p. XIX.

⁵⁸⁶ SANTANA, Eliane Veríssimo de. Razón derecha para bien obrar: A virtude da Prudência como elemento norteador da prática política no Espelho de Príncipe de Egidio Romano (1243-1316). In: *Anais eletrônicos: O ofício do Medievalista*. p. 282-291.

A teoria conciliar consiste em uma doutrina que afirma que a suprema autoridade da Igreja reside no Concílio Geral, formado pelo colégio de cardeais, que representariam todos os membros dessa instituição. Essa teoria não é uma novidade sem precedente, inventada no final século XIV para resolver problemas urgentes oriundos do Grande Cisma⁵⁸⁷, mas fora constituída tendo como base várias fontes, principalmente derivadas do direito canônico. Os estudos concernentes a Teoria Conciliar, porém concentram-se, em sua maioria nos problemas surgidos com o Grande Cisma, não considerando seu nascimento⁵⁸⁸.

Atualmente, as origens da teoria conciliar são comumente afirmadas como oriundas do Direito Canônico, principalmente no *Decretum Gratiani*, Dist. 40, c. 6, que afirma que o papa não pode ser julgado a menos que cometa heresia, e também em alguns sermões de Inocêncio III. A ideia inicial, retirada do princípio jurídico é encontrada durante todo o período medieval, difundindo o princípio de que existiam casos em que o papa poderia ser julgado por seus súditos. O princípio em si afirma que ninguém poderia julgar o papa, a menos que este tenha se desviado da fé, o que implicaria um pontífice herético, abrindo a discussão no meio teológico de que se deveria depor o papa se isso viesse a acontecer e, em caso positivo, quem seria capaz de julgá-lo.

Essa doutrina, que no início é puramente acadêmica, restrita aos debates nos ambientes de saber, passa de um plano teórico a um plano prático. Assim, no fim do século XIII, com o auxílio dos embates entre o papado e o *regnum* de França, esse princípio ganha forças, sendo invocado e enriquecido, afirmando outras condições as quais o sumo pontífice

⁵⁸⁷ MCILWAIN, Charles Howard *The growth of political thought in the West: from the Greeks to the end of the Middle Ages*. New York, 1932. p. 349.

⁵⁸⁸ Os primeiros escritos conhecidos que abordara as origens das teorias conciliares datam do início do século XX. Hirsh afirma que muito antes do Grande Cisma as ideias de Conrado de Gelsnhausen e Henry de Langerstein, já haviam sido antecipadas por trabalhos de teóricos como Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, além das doutrinas de alguns franciscanos espirituais, que, no século XIV, desenvolveram um papel importante no processo de desconstrução do prestígio do papado. Alguns anos depois, Arquilière realiza em seus estudos sobre o nascimento do galicanismo, sustenta que argumentos anteriores a esses contribuíram para a formulação da teoria conciliar, apontando para as fontes do direito canônico, que hoje são consideradas como o principal elemento inspirador dos teóricos conciliares. As atuais pesquisas reconhecem a importância do direito canônico como primeiras fontes teóricas para os conciliaristas. HIRSCH. K. *Die Ausbildung der konziliaren Theorie*. Wiren, 1903; ARQUILLIÈRE. H. X. *L'origine des théories conciliares*. Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, CLXXV, 1911. pp. 573-86; TIERNEY, Brian. *op. cit.*, 1988.

poderia ser julgado, não se restringindo mais a casos de heresia, mas amplificando para questões relacionados ao mau exercício do poder.

Ressaltamos, porém que essa teoria que contesta a autoridade papal não é resultado exclusivo dos embates entre papado e *regnum*, característicos do final do século XIII, mas que representa um problema que surge no interior da própria instituição eclesiástica, sendo fortalecida por teólogos e estudiosos de direito canônico, sendo, portanto, alimentada de doutrinas oriundas da própria Igreja⁵⁸⁹. Acreditamos que o contexto de nascimento e fortalecimento do *regnum*, acaba por auxiliar politicamente, na difusão dessa teoria durante o final do século XIII, especificamente no contexto da disputa entre Felipe IV e Bonifácio.

As bases do debate conciliarista encontra-se no âmbito interno da Igreja, na questão de determinar o papel do papa no interior da Instituição Católica. Esse tema está intimamente relacionado com um dos problemas mais complexos da eclesiologia, uma vez que para definir a função do papa dentro da citada instituição, seria necessário realizar a definição em termos teóricos de qual seria a tipologia da Igreja, podendo ser considerada como uma instituição monárquica ou um conjunto de fieis. Para responder essa questão é necessário, inicialmente, definir a posição do papa dentro da instituição, para poder definir a tipologia da Igreja. Bertellori afirma que das duas posições – instituição monárquica ou corpo de fieis – derivam duas concepções da Instituição Eclesiástica totalmente opostas: uma na qual a instituição teria uma estrutura múltipla e de caráter ascendente, relativizando assim a questão do papa como superior dentro da instituição, distribuindo as obrigações antes concernentes ao sumo pontífice ao colégio cardinalístico que representaria os fieis.; A segunda concepção refere-se a uma instituição com uma estrutura vertical e unitária e de caráter descendente, tendo o papa como o maior grau de *potesta*⁵⁹⁰.

Nesse sentido, essas duas teorias existentes e opostas relacionadas com a constituição interna da Igreja foram forçadas, pela pressão dos eventos de 1296 a 1303, a uma crise na qual os partidários da supremacia papal e os defensores da teoria conciliar tiveram que

⁵⁸⁹ OAKLEY, Francis. *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*. Boston 1999. p.76-77.

⁵⁹⁰ BERTELLONI, Francisco Carlos. *Prólogo*. In: SOUZA, José A. de C. R. de. *op. cit.*, 2011. p.7,8.

se engajar na defesa de seus pontos de vista, não apenas no plano teórico, mas como reais do governo interno da instituição eclesiástica.

3.5 O DE ECCLESIASTICA POTESTATE E A TEORIA CONCILIAR

A definição do real que emerge da análise do texto egidiano é de uma sociedade cristã que tem seu foco na Instituição eclesiástica, especificamente na figura do papa. Se analisarmos essa obra por meio do contexto histórico na qual fora escrita, podemos perceber que essa perspectiva seria rejeitada e combatida não apenas pelo soberano que buscava fortalecer seu próprio *regnum*, com características distintas do Império e da Santa Sé, mas também dos membros eclesiásticos que viam nas atitudes de Bonifácio um tom autoritário em demasia em relação a administração da Igreja. É nesse sentido que podemos afirmar que a obra, para além de sustentar a superioridade papal no conflito com Felipe IV, representa uma primeira barreira a alternativa colegiada, proposta inicialmente pelos cardeais Colonna e os Espirituais Franciscanos, e mais tarde defendida e financiada por Felipe IV e Norgaret, e que ganha com João de Paris argumentações teóricas sistematizadas.

Assim, afirmamos que para além da disputa entre poder temporal e espiritual, existe nesse período, uma outra disputa que envolve a estruturação hierárquica interna da Igreja, relativa a sua cabeça, ou seja o sumo pontífice e a inter-relação com demais membros pertencentes a essa instituição. Para além de questões políticas, três fatores foram de fundamental importância para essa nossa afirmação:

Primeiro o papel desenvolvido por alguns cardeais nas acusações realizadas a Bonifácio VIII. Quando no final do século XII, os cardeais Colonna realizaram sua oposição ao papa, as ideias conciliares foram exploradas para afirmar a suposta supremacia dos cardeais sob o governo da *Ecclesia universalis*. A afirmação dos Colonna residia no fato de que seria um ato de tirania do papa governar a Igreja segundo suas próprias vontades⁵⁹¹, defendendo o

⁵⁹¹ WILKS, Michael. *The problem of sovereignty in the latter middle ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge. 1964. pp. 458-59.

princípio de que ele deveria agir de *consilio fratrum*, igualando assim os cardeais ao papa⁵⁹². Essa igualdade relega aos cardeais um direito inalienável, que é utilizado pelos Colonna para afirmar que o papa não poderia destituí-los segundo sua vontade. É importante perceber como essas afirmações dos irmãos Colonna não aparecem nas fontes relativas ao direito canônico, sendo portanto construídas tendo como base escritos de teólogos e aplicados a um contexto histórico onde, para os membros Colonna – por motivos até mesmo pessoais – e seus partidários dentro do colégio de cardeais, era necessário ampliar os motivos aceitos para a deposição papal ao mesmo tempo que fortalece a importância dos membros do colégio para o governo da Igreja.

O segundo fator que ressaltamos é a defesa da importância do Colégio de Cardeais realizada por João Quidort. Como vimos, durante o episódio do bispo de Pamiers, Felipe IV possui, além do apoio de membros do clero francês, o auxílio de alguns teólogos pertencentes a Universidade de Paris, motivo pelo qual Bonifácio proíbe a emissão de títulos nessa instituição. Além de seus ministros, um dos pensadores que fornece elemento teóricos a Felipe IV é João de Paris. Seu tratado *De regia potestate et papal* auxilia o pensamento conciliar, podendo ser considerado como principal teórico conciliar desse período e seu tratado como a primeira tentativa sistematizada de conter o poder do sumo pontífice⁵⁹³, defendendo a teoria conciliar, demonstrando como essa teoria já encontrava-se em circulação no pensamento ligado as Universidades.

Em seu tratado, Quidort defende a separação entre *regnum* e *sacerdotium*, pois ambos possuem âmbitos diferenciados de atuação. Não nega a superioridade do *sacerdotium*, mas afirma que este não tem sua origem naquele espiritual. Sobre a instituição eclesiástica, que o papa não possui nem domínio, nem jurisdição sobre os bens, sejam eles eclesiásticos ou

⁵⁹² Essa ideia pode ser encontrada também em Opicianus de Canistris (1296-1353), que defende em seu tratado *De preeminencia spiritualis imperii* que na Igreja todos são irmãos, sendo que os cardeais possuem são totalmente iguais ao papa: *Cardinales quoque in consilio papae vel consistorio, quamvis pauci sint inter eos epiiscopi, papa fraters appellat eo quod in omnibus agendis eorum utitur consilio tamquam*. EGÍDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 96-97.

⁵⁹³ BERTELLONI, Francisco Carlos. *La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, De regia potestate et papali in Veritas, Porto Alegre*. v.51, n, 03. 2006. p. 55.

laicos, sendo somente um guardião da unidade da fé e dispensador dos bens da Igreja⁵⁹⁴.

Posta a definição da separação dos dois reinos, excluindo assim a possibilidade de qualquer conflito entre esses, Quidort afirma que existem três exceções nas quais um poder pode interferir no outro que seriam: em alguns casos, o papa pode ter jurisdição sobre o bens laicos; o príncipe pode depor o papa⁵⁹⁵; e o concílio pode depor o papa.

Como nosso estudo é consagrado a teoria conciliar, iremos nos atentar a essa última. João Quidort defende que o Concílio Geral esta acima do papa, podendo julgar e depor o mesmo em caso de irregularidade canônica na eleição pontifícia, ou em casos de abuso do poder⁵⁹⁶. No citado tratado, o dominicano sustenta que os cardeais podem, na condição de representantes de todo o clero, admoestar e julgar o papa, além de solicitar auxílio ao Imperador, na condição de representante de toda a Igreja, para efetuar a deposição do Pontífice Romano. Sua tese sobre a deposição do papa pode ser definida em três razões: A primeira, o papa pode ser deposto pelo povo ou pelo colégio cardinalício, que representa os fiéis, portanto, toda a Igreja⁵⁹⁷; Segundo, como a Igreja é formada por todo o corpo de fiéis, para a deposição do sumo pontífice, é mais eficaz o consenso dos fiéis, que a vontade do papa de renunciar a seu cargo, quando o povo não deseja a renuncia. Porém, seja por deposição ou renuncia, basta a intervenção do Concílio Geral, o qual o consenso equivale ao de toda a Igreja. Assim como o concílio elege o papa, este pode destituí-lo de suas funções⁵⁹⁸.

⁵⁹⁴ JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. p. 46.

⁵⁹⁵ JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. pp. 92,93; p.135.

⁵⁹⁶ BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 178.

⁵⁹⁷ O papa pode, porém pecar em coisas espirituais, como, por exemplo, conferindo benefícios por simonia, dissipando os bens das igrejas, privando as pessoas eclesiásticas e os capítulos de seus direitos, jugado ou ensinando erroneamente no que se refere à fé e aos bons costumes. Nestes casos, deve ser primeiramente admoestado pelos cardeais, que representa todo o clero. João Quidort. *Sobre o poder régio e papal*. p. 92.

⁵⁹⁸ Se, portanto, após ter sido elevado à dignidade de papa, constatar por si mesmo ou outros constatarem que é totalmente inútil ou inapto para tanto, ou se surgir algum impedimento, tal como a loucura ou algo semelhante, deve então pedir sua demissão perante o povo, ou perante o colégio dos cardeais, que e tal caso está no lugar de todo o povo, e deve então retirar-se tanto se houver recebido como se não houvesse recebido licença. [...] Não é razoável dizer ao papa que pode retirar-se e renunciar mesmo contra a vontade e a oposição do povo [...] Ora, o papa, bem como qualquer outro prelado, dirige a Igreja não para seu próprio bem, mas para o bem do povo. No caso, pois, e que fica clara a sua incapacidade, é mais eficaz o consenso do povo para depô-lo, mesmo contra a sua vontade, e eleger um outro, do que, ao contrário, sua decisão de renunciar contra a vontade do povo. JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. p. 142.

Por fim, realiza uma crítica aqueles teóricos que afirmam que acima do papa, exista somente Deus em questão de poder, sendo portanto que nenhuma instância terrena poderia depô-lo⁵⁹⁹. Afirmar que a Igreja constitui-se de uma pirâmide, mas que é ao mesmo tempo ascendente e descendente. Descendente no sentido que é o papa tem por função zelar da fé dos fieis, e ascendente no sentido de que todos os membros da Igreja, quando há consenso, podem não apenas julgar o sucessor de Pedro, como depô-lo. Essa última *ratione* é subdividida em quatro partes.

Primeiramente, afirma uma distinção entre a *potesta* do papado e da pessoa do papa. A *potesta* papal, relacionada ao papado, é considerada como proveniente de Deus, pois apenas Este pode regalar esse poder ao homem. Mas quando essa *potesta* esta em um indivíduo determinado, ou seja, no papa – enquanto uma pessoa eleita –, este poder não provém de Deus, mas lhe é concedida através de um consenso de eleitores, onde os mesmos, igualmente por consenso, podem remover essa *potesta* e delegá-la a outro⁶⁰⁰. Em outras palavras, o cargo pontifício esta relacionado com a *potesta* concedida diretamente de Deus, mas o papa, enquanto ser, não possui esse mesmo poder, podendo ser julgado pelo concílio que representa todos os fiéis que compõe a Instituição Católica;

Em seguida, em relação a ideia de que o papa não pode ser deposto por ser virtuosíssimo, Quidort responde com a distinção entre a virtude que possui a pessoa nomeada para exercer o pontificado e a virtude do Concílio Geral. Mesmo sendo o papa a *summa* das *virtus* em uma única pessoa, existe uma virtude igual ou maior no Concílio Geral, e por esse o papa pode ser deposto⁶⁰¹.

⁵⁹⁹ Essa afirmação pode ser entendida como uma crítica a hierarquia de caráter descendente teorizada por Egídio em seu tratado *De ecclesiastica potestate*.

⁶⁰⁰ O poder papal pode ser considerado de dois modos: um modo em si mesmo, e então provém só de Deus, pois que ninguém além de Deus pode dar aos homens o poder de fazer com que aquilo que foi ligado ou desligado na terra seja ligado ou desligado no céu. De outro modo pode ser considerado enquanto se encontra neste ou naquele indivíduo, e assim provém só de Deus da mesma forma como atribuímos a Deus todas as nossas ações [...] Portanto, se o papado em si provém só de Deus, contudo nesta ou naquela pessoa ele existe pela cooperação humana, isto é, pelo consenso do eleito e dos eleitores, e assim também, pelo consenso humano, pode deixar de existir nesta ou naquela pessoa. JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. p. 143-4.

⁶⁰¹ A respeito do argumento principal, que o papado é a suprema virtude criada e por isto não pode ser retirado

O terceiro tema concerne a questão da *potesta ordinis* e *potesta iurisdictionis*. A primeira relaciona-se a questão da ordem sacerdotal, uma vez que ao tornar-se papa, não significa um aumento do caráter sacerdotal, podendo o mesmo ser comparado com um bispo ou um sacerdote. Em outras palavras, Quidort afirma que ser eleito papa não aumentaria a perfeição relativa a ordem sacerdotal, sendo a diferença entre um bispo e o papa, a questão da extensão da jurisdição, que no papa se amplia a toda a Igreja. Enquanto nenhuma virtude criada pode fazer com que o sacerdote ou o bispo percam suas ordens sacerdotais, uma vez que a *potestas ordinis* é permanente, a *potesta iurisdictionis*, por sua vez não é, podendo aumentar ou diminuir ser destruída ou tirada⁶⁰². Nesse sentido, quando se retira a *potestas iurisdictionis* do papa, esse perde também a *potestas ordinis*⁶⁰³.

Por fim, Quidort elenca a última de suas quatro *rationes*, afirmando que a estrutura piramidal da Igreja tem uma dupla estruturação: ascendente enquanto às pessoas e descendente em si mesma. Assim, afirma, concordando com os teóricos que defendem a plenitude do poder papal, que o sumo pontífice se torna tal por lei divina e não por lei humana, quando o papa é removido, a lei divina continua a existir, uma vez que é única e imutável. Ele mostra que na Igreja existe uma estrutura descendente na qual o inferior é reduzidos até Deus

etc., respondo: embora seja a virtude suprema em uma só pessoa, há contudo uma virtude igual ou superior a ele no colégio de cardeais ou em toda a Igreja. Ou pode-se dizer que o papa pode ser deposto pelo colégio e mais ainda pelo concílio geral, com autoridade divina, cujo consentimento supõe-se e presume-se, quando é manifesto o escândalo e a incorrigibilidade do dirigente supremo. JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. p. 147.

⁶⁰² A comparação não cabe, pois sacerdote e pontífice somente se referem às coisas que são da ordem sacerdotal, isto é, ao caráter sacerdotal ou ao poder fundado sobre o mesmo caráter, embora de modo diverso, pois no sacerdote imprime-se o poder de consagrar o corpo de Cristo, mas não o de constituir um outro sacerdote igual a si no poder de consagrar o corpo do Senhor. Ao bispo, porém, confere-se a plenitude do caráter, sobre o qual fundamenta-se o poder sacerdotal perfeito pelo qual pode constituir outro sacerdote. [...] O bispo não é pois um simples sacerdote, mas o grande sacerdote e esposo da Igreja, pois pode por assim dizer gerar outros semelhantes a si ao ordenar sacerdotes. Já o arcebispo, o patriarca primaz e o papa, por seu título não significam nada acima do sacerdócio e do episcopado no que se refere ao poder de ordem, seu aumento e perfeição, mas apenas indicam, pela denominação, o grau de jurisdição no episcopado: o arcebispo na sua província, o primaz no reino e o papa em toda a Igreja. E como o poder da ordem é indeletável e sua perfeição também é indeletável, porque se fundamenta sobre o caráter e a perfeição deste, por isso não há força que possa fazer com que o sacerdote não seja sacerdote ou que o bispo não seja bispo. A jurisdição, porém, assim como pode crescer e diminuir, pode também ser destruída ou suspensa. Por isso, sendo removida a jurisdição, o papa deixa de ser papa e sumo pontífice, embora não deixe de ser pontífice. JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. pp. 147-48.

⁶⁰³ BERTELLONI, Francisco Carlos. *op. cit.*, 2006. p. 62.

pelos superiores, e os pelados inferiores são reduzidos acima pelo papa. Quidort toma por ideia que o sacerdócio, diferente do *regnum*, possui uma estrutura descendente e imutável. Porém, a *lex* divina, considerada material, é mutável, e isso concerne as pessoas que ocupam os lugares da pirâmide eclesiástica, pois para se eleger um papa, necessita-se dos homens, ou seja do consenso dos eleitores e do eleito. Por isso considera *materialiter* a *ecclesia* como ascendente e mutável, através da *lex* divina. O autor insiste sobre esta distinção, decisiva a efeito de definir conceitualmente a tese ascendente: na *ecclesia* existe duas leis divinas, uma formal e outra material. Depois faz confluir sobre essas a distinção entre *potesta ordinis* e *potestas iurisdictionis* enquanto o que concerne a primeira é mutável, e não pode ser mudado pelo homem porque está acima de sua condição humana, a segunda depende dos homens, assim, o fato que os homens governem os homens concerne a ordem humana, sendo, portanto, natural⁶⁰⁴.

As teses de Quidort são claramente baseadas na crítica aos tratados egidianos, principalmente ao *De ecclesiastica Potestate*. É importante salientar que ambo os teóricos frequentaram a Universidade de Paris, sendo que Egídio durante os anos de (1260-1277, 1285-1295) e Quidort (1290). É importante salientar esse fato pois, embora não encontremos em nenhum outro pensador do final do século XIII a sistematização das ideias conciliaristas de forma tão forte, podemos supor que esse pensamento já existia no interior da citada universidade. Sabemos que João Quidort contribui para a ideia do fortalecimento do *regnum*, assim como a questão da autonomia, proposta por Felipe IV. Porém é interessante pensar o porquê, para proteção do *regnum*, frente as pretensões do poder espiritual, Quidort tenha decidido por defender a ideia do Concílio Geral como instância superior ao poder papal e não, como apareceria mais tarde, a ideia do próprio *regnum* como superior. Outro ponto importante

⁶⁰⁴ Pode-se responder que não obstante o papa ser papa pela lei divina, contudo pode também não ser papa, pois embora a lei divina formalmente e em si seja imutável – isto é, que as coisas inferiores sejam reduzidas as superiores, e assim os prelados inferiores sejam reduzidos pelos papas -, contudo é mutável materialmente neste ou naquele, em Celestino ou Bonifácio, pois para tanto coopera a criatura, como foi dito acima. Que o papa esteja acima de todos é lei divina e nada se pode fazer em contrário; mas que este ou aquele indivíduo seja papa é algo mutável, pois que para tanto coopera o consenso dos eleitores e do eleito. Quanto à segunda parte, pode-se responder que o papa submete à lei da esposa, que significa permanecer para sempre naquelas coisas que se referem ao caráter, pois sempre pode fazer aquilo que se refere ao matrimônio espiritual, como por exemplo ordenar sacerdotes, pois se ordenar a alguém a ordenação é válida. Quando àquilo, porém, que se refere à jurisdição, pela lei da esposa não se encontra ele para sempre e de foma estática na direção da Igreja, pois a jurisdição pode ser removida. JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. p. 148-49

é analisar como os teóricos que defendiam a teoria conciliarista, assim como aqueles que defendiam a plena *potesta* dos papas utilizavam das mesmas vozes de autoridade, sendo interpretadas em prol desta ou daquela ideia. Dessa forma, na obra de Quidort, assim como a de Egídio, encontramos referências a Aristóteles, Tomás de Aquino e ao Pseudo Dionísio Areopagita.

O terceiro aspecto que nos leva a defender o questionamento da autoridade máxima dos papas no governo da Igreja é o surgimento de três dos mais radicais tratados que objetivavam defender a teoria hierocrática e a soberania papal - Egídio Romano, Matteo d'Acquasparta e Tiago de Viterbo – além da bula *Unam sancta* de Bonifácio VIII⁶⁰⁵. O que pretendemos abordar concerne ao porquê esses pensadores, antes de somente defender a plenitude papal frente ao poder temporal, se preocupam de forma tão imediata, e em um período tão curto de tempo, resguardar a soberania papal como única no âmbito da Instituição Eclesiástica.

Na tradição medieval é possível encontrar já alguns antecedentes desta posição papalista e centralizadora expressas em formulações diferentes que aludem a um poder pleno ou total (*plenitudo potestatis*) concentrada no papa. Sem dúvida, esta posição consolidou-se com argumentos teoricamente sólidos a partir do começo do século XIV. Com efeito, foi nesse momento, quando irrompeu uma verdadeira cascata de ideias e teorias expressas em vários tratados representativos desta posição. Dentre esses escritos merecem ser mencionados, por causa de sua importância a bula *Unam Sanctam* (18 de novembro de 1302) do papa Bonifácio VIII e três tratados o Sobre o poder eclesiástico (1303), de Egídio Romano, OESA, o *De regimine christiano* (1302) de Tiago de Viterbo OESA, e a *Summa de ecclesiastica potestate* de Agostinho de Triunfo.
606

⁶⁰⁵ HENN, William (OFM). Historical-Theological synthesis of relation between primacy and episcopacy during the second millennium. In: Il Primato del Successore di Pietro. *Atti del Simposio Teologico*. Libreria Editrice Vaticana, Roma: 1996. p.243.

⁶⁰⁶ BERTELLONI, Francisco Carlos. Prólogo. In: SOUZA, José A. de C. R. de. *op. cit.*, 2011. p.8.

A defesa da autoridade suprema do pontífice no pensamento egidiano, afirma que dentro da Igreja, o papa seria a cabeça, que delega aos demais membros suas funções. Essa concepção afirma que toda a virtude existente na Igreja concentra-se ao papa, sendo, portanto, este é a Igreja. Essa concepção de plenitude do poder papal deriva a ideia que o poder papal está acima de todo o corpo eclesiástico, e ao mesmo tempo, dele separado. Consequentemente, o papa obteria uma *potesta* absoluta. Bertelloni afirma que esta *potesta* não poderia ser deposta ou eliminada, definindo-a como ontologicamente irrevogável⁶⁰⁷.

Como sabemos, o principal objetivo de Egídio ao redigir seu tratado era o fortalecimento da *auctoritas* da Instituição eclesiástica em relação com o poder temporal⁶⁰⁸. Porém, é inegável que Egídio ao formular os princípios sob os quais o poder eclesiástico é superior ao poder temporal, acaba por estabelecer uma autoridade a figura do papa que supera a de todos os demais membros da Igreja.

Outro fator que aponta para essa conclusão são os argumentos utilizados por Quidort para afirmar a superioridade do Concílio Geral em seu tratado. Sabemos que o dominicano demonstra não apenas conhecer a obra de Egídio, como é notório que combate as ideias encontradas no tratado *De ecclesiastica potestate*⁶⁰⁹. Nesse sentido, não teria porque encontrarmos uma defesa tão forte do Concílio Geral na obra de Quidort se esse não tivesse percebido a tentativa da defesa por parte de Egídio da autoridade papal no governo dessa instituição. Além disso, como demonstramos anteriormente, as afirmações combatidas por Quidort, mesmo as relacionadas com a noção de política aplicada ao governo da Igreja, combatem diretamente as teorias egidianas, demonstrando a força destas na afirmação da superioridade papal no âmbito eclesiástico.

Com base nesses elementos, apontamos abaixo os argumentos basilares sob os quais Egídio ira recorrer para afirmar essa soberania.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p.8.

⁶⁰⁸ Antes do índice dos capítulos encontramos: Iniziano i capitoli della prima parte del presente libro sul potere della Chiesa, nella quale si prende in esame il modo in cui tale potere si confronta con la spada materiale e com il potere secolare. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p.47

⁶⁰⁹ DE BONI, Luís Alberto. Introdução ao: JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989. p. 13.

No primeiro livro, as afirmações referentes a superioridade do papa em relação não apenas ao poder temporal, mas como os demais prelados, podem ser encontradas nos capítulos II e III.

No segundo capítulo, Egídio pretende afirmar que a supremacia do sumo pontífice é tamanha que este não pode ser julgado por nenhum outro ser. Sua argumentação baseia-se na existência de dois estados de perfeição que são apontados pelos teólogos: o pessoal *personalem* e o relativo ao estado, *secundum statum*. Essas se diferenciam pois a primeira está ligada a serenidade e a pureza da consciência, enquanto a segunda é, em especial no caso dos prelados e daqueles que são responsáveis pela salvação da alma perante Cristo, relacionada com a jurisdição e a plenitude do poder, uma vez que é mais perfeito aquele *statum* que possui o poder mais amplo e maior jurisdição⁶¹⁰. Dessa forma, independentemente das qualidades pessoais dos ocupantes desse cargo, esse *statum* é o mais perfeito. Partindo desse princípio, o autor pretende demonstrar que o homem espiritual pode julgar todas as coisas e não pode ser julgado por ninguém⁶¹¹. Portanto, aquele que é espiritual segundo a perfeição pessoal, graças a essa e a elevação de sua consciência, não será julgado por outros e poderá julgar a todas as outras coisas. Aquele que, de acordo com seu status, é espiritual e perfeito, possuirá a jurisdição e o pleno poder, tornando-o o homem espiritual que pode formular sentenças sobre qualquer coisa, no sentido que exercita uma jurisdição maior que o discernimento moral e, ainda nesse sentido, não poderá ser julgado por ninguém⁶¹². Essa

⁶¹⁰ In genere le tesi dei santi e dei dottori sostengono che la perfezione è di due tipi, personale e relativa al próprio stato. Queste due perfezioni sembrano differire, perché quella personale consiste senz'altro nella serenità e nella purezza della coscienza; invece quella del próprio stato, e innanzitutto dello stato dei prelati e di quanti dovranno andare il giorno del giudizio universale davanti al tribunale di Cristo a rispondere delle anime dei fedeli, consiste nella giurisdizione e nella pienezza del potere, poiché è più completa. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000.p. 53

⁶¹¹ 1Cor 2,15.

⁶¹² Chi è spirituale secondo la perfezione personale, grazie a quest'ultima e alla elevatezza della coscienza, non sarà giudicato dagli altri, e potrà giudicare le altre cose. Al contrario, colui che, secondo lo stato è spirituale e perfetto fino al massimo grado, avrà la giurisdizione e la pienezza del potere, che ne faranno quell'uomo spirituale, il quale formularà sentenza su ogni realtà, senza che nessuno possa farne contro di lui. p. 54 Chi è spirituale secondo la perfezione personale, grazie a quest'ultima e alla elevatezza della coscienza, non sarà giudicato dagli altri, e potrà giudicare le altre cose. Al contrario, colui che, secondo lo stato è spirituale e perfetto fino al massimo grado, avrà la giurisdizione e la pienezza del potere, che ne faranno quell'uomo spirituale, il quale formularà sentenza su ogni realtà, senza che nessuno possa farne contro di lui. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 54

expressão, por sua vez, inspira-se em uma sentença que remete ao século IX, no *Liber legiloquius* de Ansegiso de Fontenelle (770-834)⁶¹³.

Egídio utiliza Aristóteles para afirmar que apenas aquele que conhece o correto pode julgar a si mesmo e também ao outro⁶¹⁴, assim como aquele que possui uma mente em desordem, não consegue realizar bom julgamento em relação a questões morais⁶¹⁵. É também no sentido de o homem espiritual possuir um julgamento perfeito, esse não pode ser criticado por ninguém⁶¹⁶.

Voltando a questão inicial dos dois tipos de perfeição existentes, quando se refere a perfeição *secundum statum* dos prelados, utiliza da Primeira Carta aos Coríntios⁶¹⁷ para afirmar que o homem espiritual e santo não pode ser julgado por nenhum mortal, mas somente por Deus. A relação de superioridade em comparação com os demais prelados é realizada por meio da comparação hierárquica: Aquele que possui o posto mais alto poderá julgar todas as coisas, pois não existe obstáculos atrapalhando sua observação⁶¹⁸.

⁶¹³ No século XI o cardeal Umberto da Silva Candida, em seu *De S. Romana Ecclesia* realiza um axioma ao *Liber legiloquius* de Ansegiso de Fontenelle, afirmando que: “o papa não pode ser julgado por ninguém” e na continuidade, : “exceto quando desvia da fé”. Esta última frase é ignorada por Gregório VII, enquanto, mais tarde, ganha popularidade entre os defensores da teoria conciliar. A cláusula do cardeal Umberto afirma a existência de uma instância superior à autoridade papal – a fé –, e em relação a está, o papa pode ser julgado em relação a sua doutrina e disciplina. De acordo com G. Miccoli, no pensamento do cardeal Umberto, existe uma diferença entre Igreja e o papa, sendo que na primeira existe uma infalibilidade que não existe no segundo. MICCOLI, G. Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del sec. XI, Firenze, 1966. pp. 263-64; LANDI, Aldo. Le radici del Conciliarismo. Una storia della canonistica medievale alla luce dello sviluppo del primato del papa. Claudiana. Torino: 2001. p. 96.

⁶¹⁴ Uno dei due termini della contrarietà è capace di giudicare se stesso e il suo opposto: infatti mediante il retto conoscenza e il retto e il curvo. Il regolo è giudice di entrambi mentre il curvo non è giudice né di se stesso né del retto. ARISTOTELE. Dell'Anima. Trad. it. Laurenti, Laterza: Bari. 1973 p. 124.

⁶¹⁵ Chi è virtuoso infatti giudica rettamente ogni cosa ed in ciascuno gli appare il vero. ARISTOTELE. Etica Nicomachea. Trad. it. A. Plebe, Laterza: Bari. 1979. p.59.

⁶¹⁶ In breve, l'uomo spirituale e santo giudica tutte le cose e da nessuno viene giudicato, e ciò vuol dire che il suo giudizio non è criticato da nessuno. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 55.

⁶¹⁷ 1Cor 4,1 .

⁶¹⁸ Chi però è perfetto, santo e spirituale nel [próprio] stato e innanzitutto nello stato di prelato, è elevato nella giurisdizione e nella pienezza del potere; egli potrà giudicare ogni cosa, ovverosia dominerà tutte le cose, e non potrà essere giudicato da nessuno, perché, in altre parole, nessuno potrà sottometterlo a sé; tale è il Sommo Pontefice, il cui suo stato è santissimo e perfettissimo, e che tutti debbono perciò chiamare santissimo padre, mostrandogli la più alta deferenza. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma:

Nas linhas finais, Egídio relaciona o estado perfeito, santo e espiritual, segundo seu próprio estado, e especialmente *secundum statum prelacionis*⁶¹⁹, ou seja no estado de prelado⁶²⁰ ao santo pontífice, que possui a plenitude do poder, onde não há ninguém capaz de ser superior ou senhor deste, nem pode ser submetido a ninguém. O sumo pontífice, *Sanctissimus Patrem*, pertence ao estado santíssimo e espiritualíssimo⁶²¹.

Todas as afirmações acima são necessariamente verdadeiras quando relacionadas ao estado, mas quando se refere a pessoa, são verdadeiras apenas de forma conveniente. Em outras palavras, é oportuno que àquele que se encontra no maior grau de santidade e espiritualidade, o seja também em relação a perfeição pessoal. Nesse sentido como o estado do papa, que é o homem para quem toda a Igreja ora, é o mais santo e o mais espiritual, e essa espiritualidade consiste na eminência do poder, Egídio conclui que o sumo pontífice tem o poder de julgar todas as coisas, é senhor de todas as coisas e portanto não pode ser superado ou igualado por ninguém⁶²².

O terceiro capítulo defende que todos devem ser submetidos ao pontífice romano, pelo seu caráter de superioridade⁶²³. A argumentação aqui exposta refere-se a

2000. p. 57.

⁶¹⁹ *De ecclesiastica potestate* in DYSON R.W., op. cit., 1986. p. 10.

⁶²⁰ Na linguagem jurídica do medievo, a *praelatio*, além de significar autoridade e soberania, indica a dignidade de um alto funcionário religioso, sentido aqui utilizado. In: BLAISE, A. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*. Brepols, Turnhout. 1986. p. 718; NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis*. Brill. Leida. 1984. pp. 883-834.

⁶²¹ Chi però è perfetto, santo e spirtuale nel suo stato e innanzitutto nello stato di prelato, è elevato nela giurisdizione e nella pienezza del potere; egli potrà giudicare ogni cosa, ovversia dominerà tutte le cose, e non potrà essere giudicato da nessuno, perché, in altre parole, nessuno potrà sottometterlo a sé: tale è il Sommo Pontefice, il cui stato è santissimo e perfeitissimo, e che tutti debbono perciò chiamare santissimo padre, mostrandogli la più alta deferenza. EGIDIO ROMANO. *IL POTERE DELLA CHIESA*. Città Nuova. Roma: 2000. p. 57

⁶²² È anche ragionevole e probabile che l'uomo per il quale tutta la Chiesa prega, sia spirituale e santo: per questo diciamo che la Sede o accoglie chi è già santo o rende santi. Se quindi lo stato del Sommo Pontefice è santissimo e spiritualissimo, ed una simile spiritualità consiste nella elevateza del potere, risulta giusta l'affermazione secondo la qualse il Sommo Pontefice, che vive una vita spiritualissima, secondo lo stato e l'elevatezza del potere, giudica tutte le cose e cioè esercita la signoria su ognuna di esse, e non potrà venir giudicato da nessuno, e quindi non potrà veire né superato, né eguagliato da nessuno. EGIDIO ROMANO. *IL POTERE DELLA CHIESA*. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 57,58

⁶²³ Rm, 13,1

precedência e superioridade do poder espiritual ao temporal e a submissão deste, argumento que se estende até o final do primeiro livro. Em relação a questão espiritual, Egídio afirma no último parágrafo do citado capítulo que este poder, que possui o gládio espiritual exercita sua autoridade sob toda alma. Entre os poderes espirituais, referindo-se ao poder que há na Igreja, Egídio afirma que o do sumo pontífice é o mais elevado e sublime, enfatizando a figura do papa mais do que os demais membros que constituem essa instituição⁶²⁴.

No capítulo quinto da primeira parte, ao analisar nove motivos pelos quais o poder sacerdotal é superior ao temporal, encontramos a alusão a quem poderia julgar o poder espiritual em caso de erro. Egídio afirma que todo os senhores temporais e todo o poder terreno devem ser guiados e governados pelo poder espiritual e eclesiástico, e sobretudo, pelo sumo pontífice, que possui a supremo grau e maior posição na Igreja e no poder espiritual⁶²⁵. Portanto, se o poder temporal comete algum erro, esse é julgado pelo poder espiritual, uma vez que este possui um caráter de superioridade, assim como o corpo é subordinado a alma.

Se porém, é o poder espiritual que comete algum erro, e sobretudo o papa, este pode ser julgado somente por Deus, pois mesmo dentro da Igreja, o sumo pontífice possui o poder mais sublime e mais elevado⁶²⁶, não havendo ninguém acima deste⁶²⁷. Essa afirmação deriva do *De sacramentis* de Hugo de São Vitor, que sustenta que o poder espiritual é instituído por Deus e somente este pode julgá-lo em caso de erro⁶²⁸.

Nesse sentido, o agostiniano afirma que a ordem perfeita do universo é refletida

⁶²⁴ [...] Inoltre, tra i poteri spirituale, quello de Sommo Pontefice è senza'altro il più elevato e sublime potere cui dev'essere sottomessa ogni anima. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 42

⁶²⁵ Tutti i signori temporali e tutti il poteri terreno debbno essere giudicati e governati dal potere spirituale ed ecclesiastico, e inanzitutto dal Sommo Pontefice, che occupa il vertice e il supremo grado nella Chiesa e nel potere spirituale. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 71

⁶²⁶ Del resto, lo stesso Sommo Pontefice dev'essere giudicato solo da Dio_ è lui, infantti, come abbiamo già detto, che giudca tutte le cose e non uò esere giudicato da nessuno, vale a dire da nessun semplice uomo, ma solo da Dio. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma. 2000 p. 71.

⁶²⁷ Ma il potere spirituale, e in primo luogo il potere del Summo Pontefice, potrà essere giudicato soltanto da Dio e da nessun altro, giaché al sopra di sé non há nessun uomo, ma solo Dio. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 72.

⁶²⁸ UGONIS DE S. VICTORE. *De Sacramentis Christianae fidei*, II, II, cap. 4 (PL 176 418 C).

na Igreja e na sua relação com seus fieis: os corpos de nível inferior são guiados por aqueles superiores, e toda a substância corporal é guiada pela espiritual, que por sua vez é guiada por Deus⁶²⁹.

No segundo livro, parte mais numerosa e densa do tratado egidiano, pretende explicar que o poder do sumo pontífice não é limitado nem parcial, mas que é universal e se estende a todos. Para tanto, utiliza do texto de Mateus⁶³⁰, afirmando que a “pedra” é uma alusão a Cristo, segundo o Apóstolo⁶³¹, sob a qual a Igreja deveria ser edificada⁶³². A Pedro também é delegada a responsabilidade de reger, governar e apascentar todos os membros da Igreja – ovelhas, não estas ou aquelas mas de forma universalmente⁶³³. Cristo, confia, portanto, a Igreja a Pedro e, por consequência ao sumo pontífice que é, notoriamente sucessor de Pedro, do poder e do governo da Igreja⁶³⁴.

O papado é considerado por Egídio como imutável. Mesmo que o homem eleito para a função seja diferente, o sumo pontífice é o mesmo da época de Pedro, possuindo o mesmo poder da época deste, além de todo o poder que lhe foi confiado. Como Pedro obteve o governo da Igreja diretamente de Cristo, também o sumo pontífice eleito recebe o mesmo poder diretamente de Deus⁶³⁵.

⁶²⁹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 72.

⁶³⁰ Mt 16,18.

⁶³¹ Cor 10,4.

⁶³² [...] se vogliamo intendere il senso di quell'affermazione, possiamo sostenere che con essa è come se Cristo dicesse: “io sono la pietra, e tu sei chiamato Pietro da questa pietra; e sopra questa pietra, cioè sopra me stesso, edificherò la mia Chiesa. Tu, quindi Pietro, che hai ricevuto da me il nome di pietra, reggerai e governerai tutta la Chiesa fondata sopra di me [...]” EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 125.

⁶³³ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 125.

⁶³⁴ In brevi, Cristo, che aveva il compito di affidare il regno della sua Chiesa, ebbe come vicario Pietro, a cui assegnò il governo di quella Chiesa, quando gliene diede le chiavi, affermando: Tu sei Pietro...; inoltre, quest'ultimo è chiamato così da pietra, cioè da Cristo, perché su di lui è fondata la Chiesa: ora, poiché Cristo fece tutto questo, dobbiamo considerare attentamente le parole che pronunciò quando affidò a Pietro le chiavi e il governo della Chiesa, e cioè quando fondò la Chiesa sopra la pietra. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 126.

⁶³⁵ Identici sono infatti il Papa di oggi e il Sommo Pontefice che si è avuto dall'epoca di Pietro, come identici sono il popolo romano di oggi e quello che si è avuto ormai da più di mille anni; e anche il Tevere di oggi è identico

Voltando a questão de que o papa não pode ser julgado por ninguém, Egídio afirma que este fato deve ser compreendido tendo como base o ofício que lhe é confiado e o qual seu estado exige. Essa explicação tem como origem a questão da jurisdição e da autoridade que o papa possui para realizar esse julgamento. O agostiniano afirma a diferença entre possuir algo em razão do cargo e possuir algo em virtude da perfeição pessoal. Assim muitos possuem o entendimento das leis mas não são juízes em nenhuma causa. Nesse sentido, mesmo que alguém possua a qualidade pessoal para realizar algo, não significa que possua a jurisdição e autoridade para fazer, apenas a capacidade⁶³⁶. Mas, uma vez que o ofício é confiado a alguém, e que este possua a autoridade, mesmo admitindo que possa não possuir a perfeição pessoal para o cargo confiado, ele automaticamente irá ter a jurisdição e a autoridade, conforme a posição recebida. Em outras palavras, o sumo pontífice, ao receber o cargo, mesmo que não tenha a perfeição pessoal para receber o mesmo, passa a ter um julgamento não apenas teórico mas jurisdicional e fornido de autoridade⁶³⁷.

Assim, o papa julga todas as coisas, e esse julgamento não está relacionado apenas com a questão da simples perfeição pessoal, como se fosse meramente teórico ou especulativo, mas sim segundo o que seu ofício demanda e seu estado exige, podendo portanto julgar todas no sentido de que possui autoridade e jurisdição em tudo – o mundo e seus

al fiume di Roma che c'è stato fin dall'inizio. In realtà, gli uommini sono sempre diversi, giacché quelli che formano il popolo romano esistono e passano: nondimeno il popolo romano è lo stesso; in termini del tutto simile, l'acqua, ora una ora un'altra, fluisce e rifluisce, dando vita al fiume di Roma: tuttavia, quest'ultimo è sempre lo stesso da un punto di vista materiale, perché l'acqua, che costituisce la materia di tale fiume, fluisce e rifluisce incessantemente, e ora è una, ora è un'altra. Poiché inoltre dalla forma, e non dalla materia, scaturisce principalmente l'essere e la denominazione di una cosa, il fiume e il popolo di Roma sono sempre identici. Benché l'acqua non sia sempre uguale e gli uomini non siano sempre gli stessi. In termini analoghi, Il Sommo Pontefice è sempre identico, anche se l'uomo eletto a un simile compito non sempre è lo stesso. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 127.

⁶³⁶ Molti sanno infatti cantare, pur non ricorrendo all'ufficio di cantore in nessuna chiesa, e molti conoscono benissimo le varie forme del diritto, pur non facendo il giudice in nessuna causa: chi ha dunque una perfetta capacità personale di fare qualcosa, non trae da essa nessuna giurisdizione e autorità, benché abbia una certa idoneità e vedersi affidare un incarico relativo a quel qualcosa. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 206.

⁶³⁷ Pertanto, come abbiamo già osservato e più volte ripetuto, il fatto che il Sommo Pontefice sia quell'uomo spirituale che giudica ogni cosa e non può essere giudicato da nessuno, dev'essere compreso in base all'ufficio che gli è stato affidato e a ciò che il suo stato esige: egli è infatti in uno stato così elevato ed è posto così tanto ai vertici della Chiesa che giudica tutto e non è giudicato da nessuno. Il suo giudizio, pertanto, non sarà solamente teorico, ma anche giurisdizionale e fornito d'autorità. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 206,07.

habitantes.

Na continuidade do capítulo em questão, Egídio afirma que a Igreja possui a chave que abre e fecha o reino dos céus. Consequentemente essa chave pertence ao sumo pontífice, pois ele está no ápice de toda a Igreja: por isso se afirma que aquilo que o papa faz pode ser afirmado como se a Igreja fizesse, uma vez que neste está toda a autoridade da Instituição eclesiástica⁶³⁸.

No capítulo seguinte, o autor utiliza conceito retirados do Pseudo Dionísio para afirmar a ideia da hierarquia, tanto do poder temporal em relação ao espiritual quanto dentro da Igreja. Toma o exemplo dos anjos que são divididos em uma hierarquia dotada de ordem, mas que não significa que a primeira hierarquia não possa fazer aquilo que pode realizar a segunda, e que esta não pode o que pode a terceira. O contrário, porém não é possível. O mesmo, afirma Egídio, se pode observar em qualquer hierarquia. A hierarquia no interior da Igreja é descrita por Egídio como formada pelo pontífice, como vigário de Cristo na terra, sendo seguido de uma tríplice hierarquia, composta pelos bispos, presbíteros e diáconos. Em seguida estão prelados e por fim os demais clérigos⁶³⁹.

No terceiro livro, Egídio procura responder as objeções relativas as teses por ele propostas. Refutando a opinião dos platônicos que afirmam a existência de vários deuses, o agostiniano afirma que no governo do mundo e de todas as coisas, há apenas um Deus, do qual deriva todos os poderes, que possui todos os poderes e no qual todos os poderes podem ser reduzidos. Da mesma forma, no governo dos homens e no governo de toda a Igreja é necessário que a fonte seja única. Neste reside a plenitude do poder – todo poder sobre o corpo místico, ou pode-se dizer, sobre toda a Igreja – possuindo também ambas as espadas, temporal e espiritual. Nesse sentido, assim como Deus governa todo o mundo de acordo com a

⁶³⁸ In conclusione, appare chiaro come la Chiesa possieda le chiavi del regno dei cieli e come possa apreire e chiudere il cielo. Di certo, se la passione di Cristo há apert la porta del cielo, e se grazie ad un simile avvenimento quella passione esercita un'influenza su di te, ti è aperto il cielo; se tale passione non può influire su di te, il cielo ti rimane chiuso. Inoltre, dal memento che questo non può avvenire se non per mezzo della Chiesa e sotto la Chiesa, si sostiene a raggio veduta che la Chiesa há le chiavi dei cielo: e se la Chiesa há utto, ciò, ce l'ha pure il Sumo Pontefice. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p.218.

⁶³⁹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 244.

lei comum⁶⁴⁰, também o papa governa toda a Igreja. Para exemplificar a forma como o papa realiza o governo na Igreja, Egídio compara este com um mar ou uma fonte, do qual deriva todos os ribeirões e todo os outros poderes, estando contido em todos eles, mas do qual nenhum possui em totalidade. A ideia é que, assim como a partir desse mar deriva as demais fontes de água, da mesma forma a partir do papa, que está no topo da hierarquia do governo da Igreja, derivam-se os demais poderes. O sumo pontífice governa a Igreja de acordo com a lei comum, mas as coisas as quais são governadas não possuem a mesma relação com o papa, pois não há em ninguém tanto poder quanto o do sumo pontífice⁶⁴¹. Da mesma forma, todos os principados, sejam eles eclesiásticos o terrenos, independente do tamanho, possuem a origem de seu poder na mesma fonte, devendo reconhecer a proveniência do poder, o sumo pontífice⁶⁴².

Porém, no governo da Igreja por meio da lei comum, assim como Deus no governo do mundo, o papa age com senso de igualdade sobre todas as realidades, pois se conserva e promove cada um em seu estado, não interferindo ou impedindo que nenhum

⁶⁴⁰ O conceito de lei comum é formulado por Egídio nas linhas precedentes e relacionado, inicialmente, com Deus. Este governa o mundo por meio de duas leis, a saber a lei comum e a lei especial. Em relação a lei comum, o autor compara Deus a um mar, como agente universal, que reparte suas virtudes com todo tipo de realidade. Assim, se pode encher vários vasos nesse mar, e ele se mostrará solícito a todos, sendo que a alguns caberá mais água e em outros menos, dependendo do tamanho, mas nenhum pode conter o mar em sua totalidade, mas, de outra parte, todos os vasos podem ser preenchidos com a água desse mar. In effetti, se governa il mondo con la legge comune, Dio può essere paragonato al mare, perché, se immergamo più vasi nel mare, ques'ultimo si 'offirà' completamente a quelli, senza che nessuno di essi possa accoglierlo del tutto. Ciononostante, un vaso raccoglierà più di mare di un altro, poiché un vaso risulterà più grande di un altro, anche se nessuno potrà 'lamentarsi' del mare, se raccoglierà tutta l'acqua di mare che potrà ricevere. Secondo questo modo di esprimersi, dunque il mare si comporterà in maniera uniforme con ogni tipo di realtà, perché ognuna si offrirà completamente; nessuna, però, si comporterà negli identici termini con il mare, giacché alcuni vasi raccoglieranno più acqua marina di altri. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 280,81.

⁶⁴¹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 282-83.

⁶⁴² La stima che dunque dobbiamo nutrire nei confronti di Dio, in quanto governa tutto il mondo con a legge comune, dobbiamo averla anche per il vicario di Dio, che governa, irriga e ricolma tutta la Chiesa, secondo la legge comune: per questo, egli può venir paragonato a un qualsiasi mare o a una qualsiasi fonte, da cui nascono tutti gli altri ruscelli e tutte le altre potenze, alle quali tale fonti si offre completamente, anche se nessuna di esse sarà mai in grado di ricoverla del tutto. In breve, quando governa la Chiesa secondo la legge comune, questo mare, cioè questa fonte, si comporta nell'identica maniera verso tutte le cose, che loro volta non si comportano però con uniformità verso di lei. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 284.

cumpra suas próprias tarefas⁶⁴³.

A partir do nono capítulo até o final da obra, Egídio inicia a construção do conceito de plenitude do poder papal, afirmando que esse poder reside no papa, e porque esse poder é sem número, peso e medida.

Para Egídio a plenitude do poder é quando um agente que pode realizar sem uma causa segunda aquilo que também pode realizar com essa causa segunda. Egídio inicia por meio da explicação da plenitude do poder divino para depois relacioná-lo com o poder na terra. Um exemplo dado pelo agostiniano refere-se a concepção e nascimento das criaturas. Explica que quando o céu atua, como agente secundário não pode gerar um leão ou um cavalo sem a participação do leão ou do cavalo. Apenas Deus possui a plenitude do poder que pode realizar com a causa segunda tudo aquilo que pode sem essa, pois a potência da qual deriva e está presente em todos os agentes encontra-se também em Deus. Assim, explica o autor, que durante a criação do mundo, Deus criou o homem sem que não houvesse nenhum homem preexistente, assim como deu vida ao primeiro cavalo, sem precisar que houvesse um cavalo. Deus pode, contudo, fazer nascer um cavalo por meio de um cavalo já existente, mas se quiser também pode fazer nascer um cavalo sem precisar do sêmen. Assim, pode, por exemplo dar vida a um novilho a partir de um tronco de árvore, se essa fosse a sua vontade⁶⁴⁴.

Mesmo podendo executar todas as coisas segundo sua vontade, porém, Deus age de acordo com o curso da natureza. De acordo com Egídio, as vezes, Deus realiza milagres, agindo fora do curso normal da natureza, sem obedecer a leis comuns atribuídas a ela, mas na maioria dos casos, Ele administra as coisas de forma que elas corram de acordo com o rumo estabelecido pela lei comum.

Nesse sentido, da mesma forma como Deus pode agir seguindo outras vias, o sumo pontífice pode, em relação com o poder que há na Igreja, pois este possui a plenitude do

⁶⁴³ [...] anche il Sommo Pontefice è come un sole, in quanto governa la Chiesa secondo la legge comune e si comporta con senso di uguaglianza verso ogni realtà, dal momento che la conserva nel suo stato, la prouove secondo le possibilità di tale stato, e non impedisce a nessuna di svolgere i propri compiti. [...] E come Dio compie tali [ação] quando dirige ogni creatura, così il Somo Pontefice e vcario di Dio compie un'azione identica quando amministra la Chiesa e governa i fedeli. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 288

⁶⁴⁴ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 341.

poder, podendo, portanto, assim como Deus, sem a causa segunda, realizar tudo aquilo que pode com essa segunda causa⁶⁴⁵.

Egídio sustenta sua análise por meio do exemplo da eleição dos bispos. Uma vez estabelecido que a eleição dos bispos dependem da prescrição do sumo pontífice, este possui a tarefa de definir como se deve ocorrer a eleição dos prelados, de forma que o eleito seja escolhido de acordo com os procedimentos da religião⁶⁴⁶. Dessa forma, assim como essa eleição depende do papa, que estabelece e ordena a forma como esta é realizada, da mesma forma que a produção das coisas naturais depende de Deus como causa primeira, que estabelece suas leis, afirmando como essas devem agir e produzir seus efeitos. A eleição do prelado depende também do consentimento dos cônegos e das escolhas destes, mas como uma causa secundária, assim como as coisas naturais dependem das próprias coisas naturais, que estão, por sua vez, subordinados a Deus, agente primeiro.⁶⁴⁷

Por meio dessa explicação, Egídio conclui, portanto, que a plenitude do poder, em relação ao poder que existe na Igreja, encontra-se no sumo pontífice, uma vez que este último pode sem a causa segunda aquilo que pode com ela. Nesse sentido, o papa pode nomear um bispo para qualquer igreja sem necessariamente a eleição do capítulo, e assim fazendo, agiria não segundo a lei comum, mas sim segundo a sua plenitude do poder: a eleição de um prelado tem como base a decisão do papa, que define como essa eleição deve ser conduzida – causa primeira –, mas também por meio de uma causa segunda, que é a escolha dos eleitores. Mas, caso queira, o papa pode eleger um prelado de qualquer igreja sem a causa segunda ou seja, sem a escolha dos eleitores. Dessa mesma forma, continua o autor, o sumo pontífice pode agir em qualquer um dos assuntos da Igreja, pois este, não necessita de nenhum outro agente para agir, pois possui a plenitude do poder residindo nele todo o poder existente na Igreja⁶⁴⁸.

⁶⁴⁵ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 341-42.

⁶⁴⁶ Di certo, una volta stabilito che l'elezione del vescovo dipende dalla nomina del Sommo Pontefice, quest'ultimo avrà il compito di definire come debba avvenire l'elezione dei prelati e come debbano essere scelti gli elettori per quanto riguarda lo zelo, il merito e il numero, affinché si determini, cioè, il numero degli elettori e quali debbano essere quelli prescelti, in modo che l'eletto venga nominato secondo le procedure della ragione. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 342.

⁶⁴⁷ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 342.

⁶⁴⁸ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 342-43.

Contudo, Egídio chama atenção ao fato que Deus, mesmo tendo poder sobre a totalidade das coisas age quase sempre de acordo com a lei que Ele mesmo concedeu as coisas. Isso se dá porque Ele não quer que seja vã as obras de sua sabedoria, respeitando na maioria das vezes, essas leis da natureza, para que os efeitos dos agentes secundários possam agir de acordo com os agentes secundários. Nesse sentido, por respeito as leis e aos agentes secundários, Deus geralmente não age ignorando as leis da natureza, mesmo possuindo poder para agir⁶⁴⁹. Da mesma forma, portando o sumo pontífice deve se comportar. Este tem o dever de estabelecer as leis segundo as quais a Igreja deve ser governada, e deve, portanto, governá-la por meio dessas leis, permitindo assim que os capítulos cumpram suas eleições, que os prelados exerçam suas funções, e que os demais membros presentes na Igreja realizem suas próprias obras, de acordo com a forma que lhes fora dada. Todavia, o papa pode agir, quando necessário ou por um motivo sensato, fora das leis comuns, sem a necessidade de outros agentes, pois nele reside o poder de todos os demais membros da Igreja⁶⁵⁰.

A seguir, o autor pretende afirmar quais poderes foram concedidos ao sumo pontífice, iniciando novamente por meio do exemplo do nascimento dos animais. Voltando a argumentação encontrada no início do capítulo, afirma que o céu não pode gerar animais sem a causa secundária, quer sejam esses animais perfeitos ou imperfeitos. Do contrário, Deus, que possui a plenitude do poder, pode gerar qualquer animal, perfeito ou imperfeito, sem a causa segunda, preferindo no entanto, utilizar-se desta não por necessidade, mas por bondade, pois permite que suas criaturas participem realizando suas ações e suas obras⁶⁵¹.

Assim como o céu, o sumo pontífice, porém não possui a plenitude do poder em todos os sentidos e de forma absoluta, mas apenas no poder que lhe fora concedido, ou seja, o poder da Igreja, de modo que concentra em si todo o poder existente nessa instituição.

⁶⁴⁹ In verità, [Deus] riscalda per mezzo del fuoco e raffeda per mezzo dell'acqua, giacché anche secondo le leggi conferite alle cose non può verificarsi che non si riscaldi ciò che sta sul fuoco, e che non si raffreddi ciò che sta nell'acqua fredda; sempre secondo tali leggi, è poi impossibile che colui il quale cammina sull'acqua non si bagni i piedi. Ciononostante, talvolta, anche se di rado, fa sì che, al di fuori delle leggi comuni, non si bruci chi sta in mezzo al fuoco, e che mantenga i piedi asciutti chi cammina sull'acqua. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 343.

⁶⁵⁰ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 343.

⁶⁵¹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 344, 345.

Esse fato é destacado, pois, para Egídio, se Cristo reteve algum poder que não transmitiu à Igreja, é impossível que o sumo pontífice possua tal poder. O exemplo utilizado pelo autor refere-se aos sacramentos. Cristo possuía a capacidade de conferir os efeitos de um sacramento sem a performance do sacramento. Uma criança, por exemplo, não recebe o batismo do Espírito Santo, pois recebe apenas o batismo nos votos e não de desejo, uma vez que ainda não faz uso da razão. Se essa criança, porém não recebe ao longo da vida nenhum dos sacramentos, ou seja, nem o batismo pela água, nem pelos votos, nem pelo casamento, mesmo assim Cristo pode conferir a graça batismal sem o batismo, pois pode conferir o efeito do sacramento sem o sacramento⁶⁵². Mas esse poder não foi conferido por Cristo à Igreja, consequentemente não o possui sumo pontífice. É nesse sentido, segundo Egídio, que o papa possui todo poder não em relação a tudo, mas em relação ao poder que foi comunicado por Cristo a Igreja e que está na Igreja⁶⁵³.

Dessa forma, Deus possui a plenitude do poder de forma simples e absoluta, pois pode realizar sem a necessidade de um segundo agente tudo aquilo que pode com esse segundo agente. Da mesma forma, o papa detém a plenitude do poder – não de forma absoluta, mas no que se refere ao poder existente na Igreja – de modo que pode realizar tudo o que pode as outras pessoas eclesíásticas, sem necessariamente precisar delas⁶⁵⁴.

O papa, portanto, deve imitar o exemplo divino, pois sendo o vigário deste na terra, deve utilizar dessa plenitude do poder não em todos os casos, mas apenas em casos específicos. O pontífice pode, por exemplo, nomear um prelado para uma determinada igreja, utilizando das exigências canônicas, mas pode também fazê-lo por meio da plenitude do poder, mas quando age assim, subtrai as ações dos cônegos. O papa deve, portanto, tal qual o

⁶⁵² Nam puer, quando nascitur, non potest habere baptismum fluminis, quod habeat baptismum in voto [...] in DYSON, R.W. op. cit., 1986. p. 366. Já no século XII podemos encontrar a distinção entre três formas de batismo: baptismum fluminis, por meio da água; baptismum fluminis, realizada por meio da penitência, e baptismum sanguinis que é realizado por meio do matrimônio. Quando utiliza esse exemplo para demonstrar a possibilidade de Cristo conceder os efeitos dos sacramentos sem o sacramento, Egídio demonstra conhecer a distinção entre essas três formas de batismo. BLAISE, A. op. cit., 1986. p. 388.

⁶⁵³ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 345.

⁶⁵⁴ [...] allo stesso modo, per quanto riguarda il potere che è nella Chiesa, il Sommo Pontefice detiene la pienezza del potere, dal momento che ha tutte le facoltà di un qualsiasi personalità ecclesiastica. Per questo, si sostiene che egli è ovunque l'ordinario, e che tutto quanto può compiere per mezzo di un qualsiasi uomo di Chiesa, può farlo anche senza di lui. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 346.

exemplo de Deus, deve seguir a lei na qual os cônegos elegem seu pastor, e que as pessoas eclesiásticas realizem as obras que são determinadas a realizar, devendo governar a Igreja de acordo com essas leis, mas se houver necessidade pode operar fora dessa lei e de forma diferente dos curso natural dos acontecimentos⁶⁵⁵.

O motivo pelo qual o papa deve possuir a plenitude do poder – em relação ao céu, que não a possui – refere-se a questão das leis⁶⁵⁶. Diferente do céu, que age de acordo com leis naturalmente estabelecidas, o sumo pontífice é responsável por estabelecer as leis e conceder a todas as pessoas eclesiásticas, assim como para toda a Igreja, estando, portanto,

⁶⁵⁵ Per quest e come abbiamo già osservato, Dio, che possiede ogni potere in forma semplice assoluta, governa il mondo secondo leggi che ha assegnato alle cose e non si avvale sempre, comunque e indistintamente della pienezza del suo potere per operare al di fuori del normale corso degli avvenimenti; nondimeno, davanti all'improvviso insorge di un ragionevole motivo opera al di fuori delle leggi già assegnate e del consueto corso delle cose. Allo stesso modo, anche il Sommo Pontefice, come imitatore di Dio, se ha stabilito una legge con la quale i canonici eleggono il loro pastore o compiono opere analoghe, deve poi governare la Chiesa secondo tali legge, così come sono state date, e secondo il consueto corso degli avvenimenti: tuttavia, qualora si presenti e improvviso motivo, può liberamente operare al di fuori di tali leggi e del normale corso degli eventi. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 346-47.

⁶⁵⁶ Ao abordar a questão da plenitude do poder, definindo as duas formas existentes – aquela sem precedente, que pertence a Deus, e a característica do sumo pontífice, pois este estabelece as leis existentes na Instituição eclesiástica – Egídio aborda mesmo que de forma superficial a distinção entre lei natural e a que designa como lei moral positiva. A primeira é estabelecida por Deus sobre todas as coisas naturais. O exemplo utilizado por Egídio é o do fogo e da água, que possuem papéis distintos e especificados por sua natureza. Essas leis são estabelecidas por Deus, e a plenitude do seu poder é simples no momento em que este pode agir externo a essas leis. A outra forma de lei, a que o autor denomina como lei moral positiva é determinada e atribuída aos homens pelo papa, e é sob essa que se pode afirmar a plenitude do poder papal. Essa lei, porém, não é definida nesse tratado pelo autor, porém, encontramos no tratado DRP, capítulos nos quais Egídio aborda a forma como o príncipe deve estabelecer as leis de seu reino. Os capítulos X ao XII do primeiro livro, e XXII ao XXVIII do terceiro livro são dedicados a questão da justiça. Mesmo que o público e funcionalidade do tratado seja distinto do DEP, podemos estabelecer uma relação entre os dois no sentido da questão da definição de lei natural e lei escrita. Embora sejam distintas, pois a lei natural deriva do direito natural e a lei escrita é estabelecida pelo príncipe, para Egídio ambas possuem a mesma potência, pois ambas devem ter como finalidade o bem. A lei natural, é estabelecida a partir da razão natural e das virtudes, determinando os limites entendidos entre o bem e o mal; já a lei escrita age junto a lei natural estabelecendo as punições necessárias quando o homem realiza algum ato que é considerado pejorativo à sociedade. Em outras palavras, Egídio afirma que a lei natural encontra-se estabelecida no coração de todo ser humano, sendo que este sabe julgar que é bom ou ruim para a sociedade. A lei escrita, portanto, é inspirada nessa lei e estabelece a forma de se punir aquele que foge a essa lei natural. Salientamos que essa definição entre lei natural e escrita encontra-se no tratado especular DRP e é voltada a questão das leis encontradas no reino e a forma como o rei deve formular essas leis. Dessa forma, mesmo não encontrando no tratado DEP a definição de lei moral positiva que é atribuída ao papa, podemos pensar que está tem por finalidade tanto o melhor funcionamento da instituição quanto a questão do respeito às leis naturais. Destarte, lembramos que, quando Egídio escreve para Felipe IV em seu *speculum* ele afirma que as leis escritas do reino devem ter como inspiração as leis contidas no Evangelho, pois esta conhece todos os pecados existentes. Para mais informações sobre o tema: EGIDIO ROMANO, *Del Reggimento de' Principi*, a cura di FRANCESCO CORAZZINI, Firenze: Felice Le Monnier. 1858. pp. 36-43; 264-274.; SANTANA, Eliane Veríssimo de. op. cit., 2013.

acima das leis, em referência as pessoas eclesiais e as leis existentes na Igreja. Por esse motivo, pode agir segundo a plenitude do poder e fora do âmbito dessas leis⁶⁵⁷.

Na continuidade, Egídio apresenta um segundo tipo de plenitude do poder, sendo que o primeiro é caracterizado pela possibilidade de realizar sem intermediários tudo aquilo que pode ser realizado com, e, por fim, em relação as leis concedidas aos objetos e a possibilidade de agir fora dessas leis. O papa, portanto, que concede as leis morais positivas para as pessoas, pode agir fora dessas leis, pois detém a plenitude do poder⁶⁵⁸.

Na sequência, tomando como base os Pais da Igreja, Egídio afirma que o poder do papa pode ser definido como espiritual, celeste e divino. O autor usa o exemplo de Gregório de Nanziano⁶⁵⁹, para afirmar que Cristo confere um poder ao sumo pontífice mais perfeito que aquele terreno, sendo esse poder espiritual celeste e divino, enquanto aquele temporal refere-se ao carnal, terreno e humano. Por meio de cinco características demonstra o porquê do poder pontifício ser denominado celeste, possuindo a plenitude do poder, uma vez que no capítulo antecedente afirma que no céu não há a plenitude do poder.

A primeira característica refere-se a plenitude da forma e perfeição do céu, assim o sumo pontífice, em relação ao poder que possui de governar e dirigir, possui o maior grau de poder que pode ser conquistado por qualquer ser humano na vida terrena; a segunda refere-se ao local e a ordem que se encontra o céu, sendo que está acima de qualquer realidade, tal qual o poder pontifício, que está acima de qualquer outro poder; a terceira característica é a relação a grandeza do céu, na qual cabem todas as coisas, também relacionando o poder do papa como maior que qualquer outro poder sacerdotal ou régio; a quarta esta ligada a influência do céu sobre qualquer realidade. Do mesmo modo, o poder do

⁶⁵⁷ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 347-48.

⁶⁵⁸ Sono stati dunque definiti due tipi di pienezza del potere: il primo è senz'altro quello che può realizzare senza causa seconda quanto compie con essa, giacché Dio può fare senza agenti naturali quanto può con tali agenti; il secondo consiste invece nel fatto che se Dio assegna alle cose naturali le leggi di natura e per esempio dà al fuoco la legge con cui esso riscalda o all'acqua quella con cui essa raffredda, Egli possiede tuttavia la pienezza del potere, perché può agire al di fuori di tali leggi: allo stesso modo, il Sommo Pontefice assegna alle genti, ovvero agli uomini, le leggi morali positive, e nondimeno detiene la pienezza del potere, potendo agire fuori di esse. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 348.

⁶⁵⁹ Corpus iuris canonici. 2 Voll., a cura di Emil Fieberg. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz. 1959. I, col. 20, cap. 8, p. 337, nota 12.

sumo pontífice interfere sobre todos os poderes, sendo que nenhum outro poder é superior ao do papa; e por fim, que o céu não sofre influência externa, da mesma forma o poder que o papa possui, pois alcança todas as coisas, não sendo tocado por nada, sendo que aquele que tenta “tocar” o poder que há no papa age contra a razão aquele que, tocado pelo sumo pontífice, tenta agir contra ele⁶⁶⁰.

No capítulo final da obra, Egídio retorna ao tema inicial, para explicar porque o papa possui a plenitude do poder, e porque esse não pode ser julgado por ninguém, apenas por Deus. Citando o Livro da Sabedoria⁶⁶¹ e Santo Agostinho⁶⁶², o autor afirma que se pode interpretar essa passagem de duas formas: uma que Deus dispõe todas as coisas com sua própria medida, peso e número; ou que dispõe todas as coisas em Si mesmo, sendo portanto, número sem número, peso sem peso e medida sem medida⁶⁶³. Essas palavras, para Egídio, podem ser referidas ao sumo pontífice, pois esse sustenta toda a Igreja por meio de número, peso e medida, estabelecendo que todas as coisas na Igreja tenham essas propriedades. Da outra forma de interpretação afirmada pelo autor também pode ser aplicada ao papa, uma vez que o poder que reside no sumo pontífice não possui número, medida ou peso. Nesse sentido, Egídio explica que os demais prelados existentes na Igreja possuem um poder com número, peso e medida, quando relacionado com as pessoas as quais esses dirigem⁶⁶⁴.

Dessa forma, todos os outros prelados recebem do papa um poder de número

⁶⁶⁰ E dunche fa torto al diritto e contradice la ragione chi “toccato dal Sommo Pontefice, si spinge fino a “toccarlo”, e chi, colpito da quello, si adopera per agire contro di lui, che, in effetti, si comporta verso tutto le cose che eistono nella Chiesa, ome si comporta il cielo verso tutte le realtà inferiori, perché se influisce tramite contatto, non viene poi influenzato, e se agisce, non subisce poi azzioni. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 254

⁶⁶¹ Sb 11,22.

⁶⁶² Supponiamo dunque che la frase della Scrittura: Tuhai disposto ogni cosa con misura, numero e peso voglia dire che le creature sono state disposte in modo che abbia ciascuna le proprie misure, i propri numeri e il proprio peso, capaci di cambiamento conforme alla mutabilità di ciascuna specie in rapporto a quella proprietà, aumentando o diminuendo, divenendo più numerose o più rare, più leggere o più pesanti secondo la disposizione di Dio; diremo forse che, allo stesso modo che le cose mutano, così è mutevole lo stesso disegno di Dio, secondo il quale ha disposto le creature? Allontani egli da noi un'idea così pazza! AGOSTINHO. *La Genesi alla lettera*. Trad. L. Carrozzi. Città Nuova Editrice. Roma, 1989. p. 173

⁶⁶³ Ele [Deus] não possui nem medida, nem peso, nem número, nem nenhuma dessas propriedades juntas. AGOSTINHO. *La Genesi alla lettera*. Trad. L. Carrozzi. Città Nuova Editrice. Roma, 1989. p. 169

⁶⁶⁴ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 364-65

determinado, quando levamos em consideração quem é dirigido por eles, no sentido de que fora ao papa, a nenhum outro foi confiado todo o rebanho de ovelhas. Em outras palavras, ao papa, que foi confiado todo o rebanho, repassa um número determinado a cada um dos prelados, mas todo o rebanho não é nunca confiado a ninguém, fora o sumo pontífice. Dessa forma, nenhum prelado possui maior número – relacionado aos fieis - que o sumo pontífice, sendo portanto, seu número determinado⁶⁶⁵.

A mesma linha argumentativa é utilizada pelo agostiniano relacionada com o peso e a medida. Em relação ao peso, Egídio argumenta que a nenhum outro prelado, salvo o papa, possui o poder de absolver todos os pecados. Nesse sentido o peso de todos os pecados é maior que o poder que os demais prelados possuem, pois este é tal qual o número, predefinido⁶⁶⁶. Por fim, em relação a medida, nenhum prelado, além do sumo pontífice, possui em mãos todo o poder que existe na Igreja, possuindo apenas em medida determinada⁶⁶⁷.

Após essas premissas, Egídio afirma por meio de duas formas que o sumo pontífice dispõe e organiza todas as coisas existentes na Igreja em número, peso e medida. Primeiro, que o papa é aquele que concede aos prelados um poder sobre um número definido de ovelhas e não todas; concede também um poder com peso determinado, pois não podem absorver todos os pecados existentes; por fim, concede aos prelados um poder com medidas definidas, pois estes não possuem todo o poder que há na Igreja, mas sim um poder previamente determinado⁶⁶⁸.

A outra forma de interpretação afirma que o papa dispõe e ordena a Igreja em si mesmo, pois é número sem número, no momento que todo o rebanho de ovelhas fora confiado a ele, e não um determinado número, uma vez que o Senhor disse a Pedro: apascenta as minhas ovelhas⁶⁶⁹, sem fazer distinções entre estas ou aquelas. Em segundo lugar, também

⁶⁶⁵ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 365.

⁶⁶⁶ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 365.

⁶⁶⁷ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 365-66.

⁶⁶⁸ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. pp. 366-67.

⁶⁶⁹ Jó 21,17.

relacionado com a passagem citada, o papa é peso sem peso, pois o momento que foi confiado a ele todas as ovelhas foi realizado de forma que este pudesse administrar todos os sacramentos da Igreja, podendo assim absolver todos os pecados, superando o peso desses.

Por fim, o sumo pontífice é medida sem medida, pois quando se considera a pessoa a qual foi confiado todo o rebanho essa pessoa possui todo o poder que existe na Igreja. Utilizando mais uma vez das Sagradas Escrituras, Egídio afirma, por meio da palavra de Jó⁶⁷⁰, que todos nós recebemos os atos dos espíritos em medida definida, enquanto Cristo há em si todos os atos espirituais. Da mesma forma, nenhum outro ser humano além do sumo pontífice possui toda a forma de poder existente na Igreja, pois fora este todos os outros recebe um poder com medida preestabelecida⁶⁷¹.

O argumento acima é o último encontrado no tratado. Nas linhas seguintes, Egídio chama atenção aos leitores afirmando que o homem deve temer a Igreja e obedecer as ordens vindas desta, pois essa é a finalidade de cada um de nós. Deve-se sobretudo temer e obedecer a Igreja, que para o autor é o mesmo que afirmar que todos devem temer e obedecer ao sumo pontífice que encontra-se na posição mais elevada da Igreja, e portanto pode ser definido como sendo a Igreja, devendo respeitar as suas ordens, pois, conclui o poder do papa é espiritual, celeste e divino, tal como explicado nas linhas antecedentes, é sem peso, número e medida.

O tratado encerra com um agradecimento⁶⁷², sendo que nas últimas linhas encontra-se mais uma vez a afirmação de que o poder da Igreja é, na verdade o poder do sumo pontífice.

⁶⁷⁰ Jó 3,34.

⁶⁷¹ EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 367.

⁶⁷² Sia così sufficiente tutto quello che abbiamo sostenuto sul potere della Chiesa, e cioè sul potere del Summo Pontefice. E sia lode all'Altissimo, che è benedetto nei secoli dei secoli. Amen. EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 369.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer: "Estou relendo ..." e nunca "Estou lendo ...".⁶⁷³

O tratado *De ecclesiastica potestate* de Egidio é constantemente afirmado, tanto pela historiografia, como no âmbito da teoria política medieval, como um escrito que visa a proteção da instituição eclesiástica em relação ao fortalecimento do *regnum*, principalmente quando relacionado com o contexto da disputa entre Bonifácio VIII e Felipe IV. Essa leitura, que prioriza o embate entre poder temporal e espiritual não é equivocada, pelo contrário, vários argumentos contidos no texto egidiano, e reflexos desses, são encontrados na bula *Unam sanctam*, por exemplo, e afirmam a necessidade histórica que tanto Bonifácio quanto seus partidários e defensores da teoria hierocrática sentiam para a produção de tais textos.

O que tentamos nas linhas precedentes, e que pode ser comparada com a frase de Ítalo Calvino citada acima, é justamente uma releitura de um tratado – um dos mais conhecidos do autor em questão – por meio de uma linha de análise que não fora anteriormente utilizada para abordar esse tratado. Como afirmamos, o contexto de disputa

⁶⁷³ CALVINO, Ítalo. Por que ler os clássicos. São Paulo. Companhia das Letras. p. 9.

entre poder temporal e espiritual é levado em consideração para análise dos escritos egidianos, mas não foi posto como objeto central, mas sim como mais um dos fatores que leva, no contexto de crises do século XIII, XIV, a desestruturação da ideia de universalidade pretendida pela Igreja Católica.

Não por acaso, Egídio sente a necessidade de afirmar, em meio a várias outras questões existentes no tratado, a supremacia do papa em relação aos demais membros da Instituição eclesiástica. Em outras palavras, quando analisamos o tratado *De ecclesiastica potestate*, percebemos de forma nítida a afirmação da superioridade da Igreja, e em especial do papa, em relação ao poder temporal, tanto pela sua dignidade quanto pelo fato de que é por meio da eclesía que o papa institui o poder temporal. Considerando o contexto histórico, essas afirmações egidianas relacionam-se de forma clara, sendo por isso constantemente analisada como a única relação que o tratado possui com a realidade histórica. Se pensarmos dessa forma, todas as afirmações do texto que fogem a essa questão do embate temporal não teriam sentido ou necessidade de serem escritas.

O que pretendemos demonstrar é que, as afirmações relacionadas a supremacia do pontífice em relação a própria instituição eclesiástica estão presentes no texto por um motivo claro: a defesa da autoridade máxima do papa frente a instituição. E essa defesa só faz sentido se, em algum momento, o autor tenha percebido uma ameaça a essa autoridade, do contrário não teria porquê existir no texto as constantes repetições sobre a plenitude do poder, da impossibilidade de julgamento do papa por nenhum ser humano e da superioridade do papa sobre os demais prelados. Outro elemento que nos leva a pensar no mesmo sentido são as constantes referências que Egídio faz tanto as Decretais Gregorianas quanto ao *Decretum Graciano*. Esses mesmos textos, como afirmamos, eram utilizados para a formação da ideia da superioridade do Concílio de Cardinalício em comparação ao papa. Egídio e os demais escritores que defendem a *potesta papae* vão considerar esses mesmos documentos em uma interpretação diferente dos conciliaristas pretendendo defender a superioridade do papa frente a toda a Instituição eclesiástica.

Assim como existia a ameaça por parte dos reinos temporais, Egídio percebe também a ameaça interna, que mais tarde se materializa como a teoria conciliar, que auxilia no falimento da ideia de universalidade. Nesse sentido, esperamos que a presente pesquisa auxilie

ampliando a visão sobre os escritos egidianos, principalmente relativos a teoria conciliar, e que esta passe a ser vista em suas raízes, e não apenas como resposta aos problemas oriundos do Grande Cisma⁶⁷⁴.

O que entendemos é um conjunto de fatores – a abdicação de Celestino V, o fortalecimento da instituição do *regnum*, a regionalização do clero, etc. - que auxiliaram no falimento da ideia de universalidade, auxiliando no fortalecimento da teoria conciliarista, visto por nós como o golpe último na pretensão da *plenitudo* papal.

Consideramos que Egídio percebe esses fatores e procura colocar-se em defesa da hierocracia e, sobretudo da plenitude do sumo pontífice em relação a seu papel no âmbito da Igreja. Afirmamos isso não apenas por saber que a ideia de um governo de caráter colegiado para a instituição católica já era discutida no ambiente de formação de saber da Universidade de Paris, mas principalmente pela intensidade encontrada nos textos egidianos *De renuntiatione papae*, o Sermão *De potentia domini pape* e, principalmente, no *De ecclesiastica potestate*.

De acordo com Flick, Bonifácio fora o sucessor de Pedro com a concepção mais desenvolvida de soberania papal⁶⁷⁵. Em nossa visão, porém, o momento histórico e o desenvolvimento de teorias que priorizam o fortalecimento do *regnum* e a decisão conciliada, frustram a tentativa de Bonifácio de uma continuação do projeto de Inocêncio III. Percebemos na atitude de Bonifácio uma forte tentativa de dar continuidade a política hierocrática em relação ao governo da *Christianitas*⁶⁷⁶, sendo porém impedido pelo fortalecimento dos reinos, a regionalização do clero, mas principalmente pela diminuição da plenitude do poder do papa no próprio meio eclesiástico, que desde a eleição de Celestino V, confirmara a necessidade, já

⁶⁷⁴ MCILWAIN, Charles Howard *The growth of political thought in the West: from the Greeks to the end of the Middle Ages*. New York, 1932. p. 349.

⁶⁷⁵ FLICK, Alexander Clarence. *op. cit.*, 1967. p. 29.

⁶⁷⁶ A ideia constituía que, a partir do batismo o cristão, ou homo novus ou renatus, como membro da Igreja, deveria obedecer as leis regulamentadas por esta. A Igreja e seu corpo de fieis, unidos a esta sociedade através do batismo, formam uma sociedade dotada de princípios políticos, sociais e religiosos próprios, tornando-se assim uma sociedade singular. BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, p. 151.

antes apontada por teólogos e juristas, de uma reflexão sobre qual a posição que o papa deveria ter dentro da instituição.

Essa questão, uma das mais complexas e debatidas dentro da eclesiologia, implica também na discussão e definição do que seria a Igreja católica: uma instituição de aspectos monárquicos ou o conjunto de fiéis a ela pertencente⁶⁷⁷.

O fracasso do projeto bonifaciano indica o declínio de um ciclo histórico caracterizado pela tentativa de construção de uma ideia de plenitude do poder papal e a abertura para novas perspectivas. Como último papa a reivindicar, mesmo que de forma indireta, uma jurisdição superior sobre os poderes seculares, Bonifácio, ao promulgar a bula *Unan sanctam*, atinge um ponto onde não se pode retornar em relação ao desenvolvimento da doutrina hierocrática medieval⁶⁷⁸.

Essa bula, que defendia, juridicamente e teologicamente a autoridade da Sé apostólica na jurisdição temporal, além da sustentar a necessidade da unidade da Igreja universal sob a autoridade máxima do sumo pontífice⁶⁷⁹, foi uma resposta ao documento *Sane ad audientiam*, que por sua vez pode ser resumido como uma tentativa de autonomia do clero francês da Santa Sé e a filiação ao rei: princípio do galicanismo⁶⁸⁰.

Como os anos seguintes nos demonstram, a *Unan sanctam* teve, de fato, grande fama, sendo ainda hoje um dos principais documentos analisados quando o tema refere-se ao conflito entre Bonifácio e Felipe IV, assim como a questão da plenitude do poder papal. Mesmo com tal fama, as afirmações contidas na bula não foram aplicadas na prática, não sendo nem mesmo aceita no *Corpus juris canonici*⁶⁸¹. Por fim, após o episódio do atentado de

⁶⁷⁷ BERTELLONI, Francisco Carlos. Prólogo ao: SOUZA, Jose A. de C. R. de. *As relações de poder : do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*. (Org. e coordenador). Porto Alegre: EST Edições, 2011.

⁶⁷⁸ BAGLIANI, A. Paravicini. *Bonifacio VIII*. Turin 2003. p. 310.

⁶⁷⁹ MINNUCCI, G. *La Unan sanctam: tra ecclesiologia e diritto*. In: Primi spunti per una rilettura. Anagni, Italy. Archivio di Stato, Collana Archivio per la storia del diritto medioevale e moderno, 2003.

⁶⁸⁰ THERY, Julien. *op. cit.*, 2003. p.66.

⁶⁸¹ A bula *Unan sanctam* não foi incluído nos apêndices das edições não oficiais *Corpus juris canonici*. Sobre o tema, conferir: CONTE, E. *La bolla Unan Sanctam e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia*. In: *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 113. 2001. pp. 663-684.

Anagni, o papado não exerceria mais a plenitude do poder em seu sentido amplo, mas apenas nos territórios sujeitos jurisdição temporal da Instituição eclesiástica.

Os tempos, portanto, eram outros, o papado encontrava questionamentos e mudanças de valores, tanto no âmbito interno quanto no externo a instituição eclesiástica. A autoridade papal estava em declínio em ambos os domínios. Em relação ao poder temporal, percebemos, na França, por parte de Felipe IV, uma tentativa de continuação do fortalecimento do reino através de uma política centralizadora. Com auxílio de seus ministros, elabora uma política na qual os aspectos sociais, jurídicos e administrativos são, cada vez mais, centralizados no poder régio, desvalorizando assim a importância da instituição eclesiástica, e mais especificamente da figura do sumo pontífice na administração desses aspectos dentro do *regnum* de França. Essa centralização do poder do reino era não apenas sentida como apoiada pelo povo, e, como vimos, por alguns clérigos franceses⁶⁸². Os reinos terrenos, portanto, não se comportariam mais como feudos da Santa Sé – como se algum dia haviam se comportado –, reduzindo drasticamente a influência papal nos assuntos temporais. Além desses aspectos, Felipe IV foi o primeiro rei a apelar para o Concílio Geral como uma fonte de poder superior a autoridade papal no interior da Igreja. Essa argumentação é fortalecida no reino e expressada formalmente nos decretos galicanos de 1682.

Externo ao contexto temporal, percebemos dentro do ambiente da Igreja o movimento de contestação da autoridade suprema papal, que priorizava o colegiado como uma alternativa viável para a diligência geral desta instituição. Nesse sentido, a teoria política de Gregório VII e Inocêncio III sofre sua principal derrota não nos episódios do Cativo da Babilônia ou no Grande Cisma, mas no desenvolvimento dessa teoria que preza a decisão conciliada nos assuntos eclesiásticos.

Sabemos que ainda em meados do século XIV teóricos como Alvaro Pelayo ainda irão escrever em defesa da plenitude do poder papal, porém, a defesa, por parte de Marsílio de Pádua, da igualdade de jurisdição e poder entre o papa e os demais bispos e presbíteros, torna a via conciliar torna-se mais nítida⁶⁸³.

⁶⁸² BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *op. cit.*, 1997.p. 150.

⁶⁸³ Decreto datado de meados do século XII, elaborado por Graciano de Bologna, que compila todas as normas

Por fim, retomamos, aos moldes repetitivos utilizados pelo próprio Egídio em seus tratados, a afirmação que o autor realiza na última página do *De ecclesiastica potestate*

O agostiniano afirma que o homem deve temer a Igreja e obedecer as suas ordens, esse é a finalidade do homem, o que é o mesmo que afirmar que o homem deve temer e obedecer ao sumo pontífice, pois este é a Igreja.

canônicas existentes desde o século XI. Esse decreto, jundo a demais documentos normativos posteriores, compõe o Corpus Iuris.

FONTES E REFERÊNCIAS

Fontes:

- AEGIDIUS ROMANUS, *De renuntiatione papae*. Lewiston-Queenston-Lempeter, Edwin Mellen Press, 1992.
- AMBROGIO MASSARI DE CORI. *Chronicon Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*. 1481.
- BRUNI, Gerardo. Saggio bibliografico sulle opere stampate di Egidio Romano. In: *Analecta Augustiniana*. 24, 1961.
- DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *Chartularium Universitati Parisiensis*, vol. 1 (Paris, 1889), vol. 2 (Paris, 1891), vol. IV (Paris, 1897).
- EGIDIO ROMANO. Del reggimento di principi, volgarizzamento trascritto nel 1288, pubblicato per cura de Francesco Corazzini, 1858.
- EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000.
- GANDOLFUS DOMENICUS ANTONIUS. *Dissertatio historica de 200 celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Romae, Buagni, 1704.
- GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madrid: Trotta, 2012.
- GILES OF ROME *Commentary on the Song of Songs and Other Writings*. ed. John E. Rotelle. Villanova, PA: Augustinian Press, 1991.
- HENRICUS DE GANDAVO. *Quodlibet* I. ed. R. Macken, Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden. 1979.
- HENRICUS DE GANDAVO. *Quodlibet* X. Ed. R. Macken. Henrici Gandavo Opera omnia, 14. Leuven-Leiden 1981.
- HUGO DE SÃO VITOR. *Didascálicon*. Da arte de ler. Petrópolis: Rio de Janeiro; Vozes, 2001.
- HUGONIS DE S. VICTORE. *De Sacramentis Christianae fidei*
- IORDANI DE SAXONIA. *Liber Vitasfratrum*, a cura di Rudolphus Arbesmann e Winfridus Hümpfner. New York: Cosmopolitan Science&Art service, 1943.
- JACOBUS PHILIPPUS BERGOMENSIS. *Supplementum chronicarum*. Brixia, Bonino de' Bonini, 1485.
- JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989.
- JORDAN OF SAXONY. *The Life of the Brethren*. ed. J. E. Rotelle, trans. G. Deighan. Villanova: 1993.
- PEDRO LÓPEZ DE AYALA. *Rimado de Palacio*.
- SAN BERNARDO. Obras completas. Biblioteca de Autores Cristianos. V. II. Madrid, 1955.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edición Bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: 1982-1983.
- SANCTI BERNARDI. *De consideratione*.
- TOLOMEU DA LUCA. *Historia ecclesiastica a nativitate Christi usque ad annum circiter MCCXII*. In: *Rerum Italicarum Scriptores*, II. Mediolani 1727, col. 1199.

TORELLI, Luigi. *Secoli Agostiniani Overo Historia Generale Del Sagro Ordine Eremitano del Gran Dottore di S. Chiesa, S. Aurelio Agostono Vescovo D'Hippona*. Bologna, Per Giacomo Monti, vol. V, 1678.

Referências

AERTSEN, J.A., EMERY, K., SPEER, A. (ed.), *Nach der Verurteilung von 1277*. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. Miscellanea Medievalia, vol. 28. Berlin, 2001.

AK, Eric L. The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages. In: *Augustiniana*, 49. fasc, 1-2 & 3-4. Institutum Historicum Augustinianum Lovanii, Belgium: 1999.

ARBESMANN, R. Henry of Friemar's Treatise on the Origin and Development of the Order of Hermit Friars and its true and real title. In: *Augustiniana* 6: 1956.

ARQUILLIÈRE, H. X. *L'augustinisme politique*. Essais sur la formation des théories politiques du Moyen Âge. Parigi. 1955.

ARQUILLIÈRE, H. X. *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De Regimine Christiano* (1301-1302). Étude des sources et édition critique. Paris, 1926.

ARQUILLIÈRE, H. X. *L'origine des théories conciliaires*. Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, CLXXV, 1911.

AVALLONI, R. Z. Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques. l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951. *Philosophes médiévaux* 2. pp. 272-278

BAGLIANI, A. Paravicini. *Bonifacio VIII*. Turin 2003.

BARBERO, A. Bonifacio VIII e la casa di Francia, in *Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale*. Todi 13-16 ottobre 2002, Spoleto. Centro Italiano di studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina; Centro di Studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli Studi di Perugia, Nuova Serie, 16. 2003.

BAUMGARTNER, Frederic. *Behind Locked Doors: A History of the Papal Elections*. Palgrave Macmillan, 2003.

BERTELLONI, Francisco Carlos. La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, *De regia potestate et papali* in *Veritas*, Porto Alegre. v.51, n, 03. 2006.

BERTELLONI, Francisco Carlos. Prólogo ao: SOUZA, Jose A. de C. R. de. *As relações de poder : do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*. (Org. e coordenador). Porto Alegre: EST Edições, 2011.

BERTELLONI, Francisco. Teología del milagro y teoría política em el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano. In: *Dissertatio* nº 11. Pelotas. 2000.

BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo, 1990.

BLAISE, A. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*. Brepols, Turnhout. 1986.

BOASE, T. S. R. *Boniface VIII*. Constable. London 1933.

BOER, Nicolas. A Bula Unam sanctam de Bonifácio VIII sobre as relações entre a Igreja e Estado. In: SOUZA, José Antônio (org). *Pensamento medieval*. São Paulo: Loyola.

Leopoldianum, 1983.

BOFFITO, Giuseppe. *Saggio di bibliografia egidiana*. Firenze: Olschki, 1911.

BORN, Lester. K. The perfect prince: a study on thirteenth and fourteenth century ideals. *Speculum*: Massachusetts, n. 3, 1928.

BOURGAIN, P. La naissance officielle de l'oeuvre: l'expression méphorique de la mise au jour. In: *Vocabulaire du livre et fr l'écriture au moyen âge*. Turnhout, 1989.

BRACK, Deboran L. Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas critique of Averroes's Psychology. In: *Journal of the History of Philosophy*. 31, 1993.

BRAY, Jennifer. *Concepts of Sainthood in Fourteenth Century*. University Library of Manchester, 1984.

BRIGGS, Charles F. *Giles of Rome's "De regimine principum": reading and writing politics at Court and University (c. 1275 – c. 1525)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BROSS, S. *Gilles de Rome et son Traité du De ecclesiastica potestate*. Paris: 1930.

BROW, E. Persona et Gesta: The Image and Deeds of the Thirteenth-century Capetians: The case of Philip the Fair. *Viator*, 19, 1988.

BRUNI Gerardo. *Le opere di Egidio Romano*. Firenze: Olschki, 1936.

BRUNI, Gerardo, *Il "De regimine Principum" di Egidio Romano. Studio bibliografico*. In *Aevum*, VI 1932.

BURR, David. *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park, Pennsylvania: State University. Press, 2001.

CAPITANI, O. La polemica antibonifaciana. In: *Iacopone da Todi*. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 2000), Spoleto, n. 5. 2001.

CARLY, AJ. *Storia del pensiero politico medievale*. 4 voll. Bari: 1968.

CAROCCI, Sandro. *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo-Ecole frammise de Rome, 1993.

CELIDONIO, G. S. *Pietro di Morrone Celestino V*. L'Aquila, 1954.

CLEMENTE. A. Carlo II d'Angiò e Celestino V all'Aquila. In: *Indulgenza nem Medioevo e perdonanza di papa Celestino*. L'Aquila 1987.

CONCETTA, Luna. *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (1001-1075)*. Firenze: Olschki, 1986.

CONTE, E. *La bolla Unam Sanctam e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia*. In: *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 113. 2001.

COURTENAI. W. J. Dominicans and Suspect Opinion in the Thirteenth Century: The case of Stephen of Venizy, Peter of Tarentais, and the Articles of 1270 and 1277. In: *Vivarium*, 32. 1994.

DE BONI, Luís Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulisses, 2010.

DE BONI, Luís Alberto. O Surgimento das universidades e a questão do poder. In: *Uma História da Filosofia: Verdade, Conhecimento e Poder*. Rio de Janeiro 1988 v II.

DE BONI. Luís Alberto. *A aventura de um pobre cristão*. In: *De Abelardo a Lutero- Estudos*

sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DE BONI, Luís Alberto. *De Abelardo a Lutero - Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DE BONI, Luis Alberto. *Introdução ao: João Quidort. Sobre o poder régio e papal*. Vozes. Petrópolis: 1989.

DEL PUNTA, Francesco; CONCETTA, Luna. *Aegidii Romani Opera Omnia: I.11: Catalogo dei manoscritti (1001-1075) : De regimine principum : Citta del Vaticano, Italia*. Firenze: Olschki, 1986.

DIGARD, George. *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304, ouvrage posthume publié par Françoise Lehoux*. Paris: librairie du Recueil Sirey, 1936.

DONATI, Silvia. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano: I. Le opere prima del 1285: I commenti aristotelici (*Parte I*). In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. v.I. 1990.

DONATI, Silvia. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I. Le opere prima del 1285 – I commenti aristotelici. Parte II. Note sull' evoluzione della struttura e dello stile dei commenti; In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. V. II. 1991

DOTTO Gianni, *Introduzione*, in EGIDIO ROMANO. IL POTERE DELLA CHIESA. Città Nuova. Roma: 2000. p. 14.

DUBY, Georges. *A Idade Média na França (987-1460): de Hugo Capeto a Joana d'Arc*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

DUPRÉ-THESEIDER, E. Bonifacio VIII, in *Dizionario Biografico degli Italiani*. Tomo. 12, Roma 1970.

DUPUY, P. *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel roy de France*. Parigi 1655.

DVORNIK, Francis. *Byzance et la primauté romaine*. Paris, 1964.

DYKMANS, M.; STEFANESCHI, Jacques. Elève de Gilles de Rome et cardinal de Saint-Georges (vers 1261-1314). In: *Rivista di storia della chiesa in Italia*. 29, 1975.

DYSON, R.W. *Giles of Rome on Ecclesiastical Power. The "De Ecclesiastica Potestate" of Aegidius Romanus*. Woobridge, The Boydell Press, 1986.

DYSON, R.W. *Three Royalist Tracts, 1296-1302: Primary sources in political thought*. Bristol. Thoemmes, 1999.

EARDLEY, P. S. Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will. In: *The Review of Metaphysics*. A Philosophical Quarterly 56.4 issue 224. 2003.

EASTMAN, John. Holy Man of Abruzzi and Limitations of Papal Power. *The Catholic Historical Review*. Volume 91, Number 4, 2005.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ESTEBAN, Eustasio. *Capitula antiqua provinciae romanae O.N. Analecta Augustiniana*. n. II, 1907

ESTEBAN, Eustasio. Antiquiores quae extant definitiones capitulorum generalium Ordinis. In: *Analecta Augustiniana*. v. II, 1907-08. pp. 245-246.

FALCO, G. Sulla formazione e la costituzione della signoria dei Caetani (1283-1303). In:

Rivista storica italiana, XLV. 1928.

FALZONE, Paolo. *Dizionario Biografico degli Italiani* - Volume 71. 2008.

FAVIER, J. *Philippe le Bel*. Parigi: Fayard. 1978.

FITZGERALD, A.D. (OSA, ed.). *Augustine through the Middle Ages. An encyclopedia*. Michigan-Cambridge:Grand Rapids,1999.

FLICK, Alexander Clarence. *The decline of the Medieval Church*. Burt Franklin. New York, 1967.

FRUGONI, A. *Celestiniana*. Roma. 1954.

GAPOSCHKIN. Boniface VIII, Philip the Fair, and the sanctity of Louis IX. *M.C.Journal of Medieval History*. Vol. 29, issue 1, 2003.

GARFAGNINI, Gian Carlo. *Egidio Romano* in: Il contributo italiano alla storia del pensiero. *Ottava appendice della Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*. ROMA, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012.

GARFAGNINI, Gian Carlo. Il dovere della libertà ed i limiti dell'obbedienza Pietro di Giovanni Olivi e la universalissima potestas pontificia. *Studi di filosofia e di storia della cultura*. Fabrizio Meroi, praef.Simonetta Bassi. Firenze: L.S. Olschki 2005.

GATTO, Ludovico. *Celestino V, pontefice e santo*. Cur. Eleonora Plebani. Roma: Bulzoni 2006.

GATTO, Ludovico. I percorsi di Celestino V: relazione in occasione del 7. convegno della Sezione Storica del Centro Celestiniano: L'Aquila, 30-31 agosto 1992.

GAUTHIER. Notes sur Siger de Brabant: Siger en 1265. In: *Révue des Sciences Philosophiques et Theologiques*. n°67. 1983.

GIAMMARIA, Gioacchino. Lo schiaffo a Bonifacio VIII. In: *Lo schiaffo a Bonifacio VIII e altre ricerche di storia medioevale anagnina. Istituto di Storia e di Arte del Lazio Meridionale. Documenti e studi storici anagnini*. n. 20. Anagni. 2004.

GILBERT, Felix. The humanist concept of the prince and The prince of Machiavelli. In: *The Journal of Modern History*. vol. 11, n. 4, dez.1939.

GILSON, Étienne. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli. 2014.

GLORIEUX, Palémon. *Les premières polémiques thomistes: I. Le correctorium corruptorii*. Quaere. Bibliothèque thomiste, 9. Kain, 1927.

GOLINELLI, Paolo. A proposito del pontificato di Celestino V. Problemi storici e storiografici. In: FUOCO, Maria Grazia del; PELLEGRINI, Luigi. *Da Celestino V All'Ordo Coelestinorum*. Colacchi. L'Aquila.

GONIELLI, P. *Il papa contadino. Celestino V e il suo tempo*. Firenze, 1996.

GRACIA, J.E. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden: Blackwell, 2003.

GRUDMANN, H. La genesi dell'Università nel Medio Evo. In: *Bulletino dell' Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*. t. 60, 1958.

GUERRERO, Rafael Ramón. Introdução ao: GIL DE ROMA. *Los errores de los filósofos*. Madrid: Trotta. 2012.

HAURÉAU, Barthélemy. *Histoire de la philosophie scolastique*. 2 Vols. Paris: Pangnerre,

1880.

HENN, William (OFM). Historical-Theological synthesis of relation between primacy and episcopacy during the second millennium. In: *Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico*. Libreria Editrice Vaticana, Roma: 1996. p.243.

HERDE, Peter. *Celestino V (Pietro del Morrone), 1294: il papa angelico*. Cur. Quirino Salomone, trad. Anna Maria Voci, L'Aquila, Ed. Celestiniane. 2004.

HERDER, P. *Celestino V* In: *Dizionario Bibliografico degli Italiani*. v. 23. Roma, 1979.

HERDER, P. *Celestino V, santo*. In: *Storia dei papi II*. Roma. 2000.

HERDER. Peter. *Cölestin V. (1294), Peter vom Morrone*. Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten. Stuttgart 1981.

HEWSON, Anthony M. *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception. A Study of the De formatione corporis humani in utero*. London: 1975.

HILAIRET, J. *Évocation du vieux Paris. Vieux Quartiers, vieilles rues, vieilles demeures, historique, vestiges, annales et anecdotes*. Vol. 3, Tome 1: Le Paris du Moyen Âge et la Renaissance. Minuit, 1951-1954.

HIRSCH. K. *Die Ausbildung der konziliaren Theorie*. Wiren, 1903.

HISSETTE, R. Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277. Paris and Louvain: Publications Universitaires. 1977.

HISSETTE. L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277. In: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*. n. 64.

HOCÉDEZ, E.; Richard de Middleton. *Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*. Louvain. Paris, 1925.

HOCÉDEZ. La condamnation de Gilles de Rome. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. 47. 1932.

HOLSTEIN, Bettina Elena. *A Commentary on the De predestinatione et prescientia, paradiso et inferno by Giles of Rome on the Basis of MS Cambrai BM 487 (455)*. Berin 2007.

IZBICKI, Thomas M. Clerisy Laicos and the Canonists. In: *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*. Edt. SWEENEY, James; CHODOROW, Stanley. Cornell University Press. Ithaca, N.Y. 1989.

KILWARDBY, Robert. *A Companion to the Philosophy*. BRILL, 2012.

KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *Nova história da Igreja*. Vol. 2. A Idade Média. Petrópolis, Vozes: 1974

LACGER, Louis de. La primatie et le pouvoir métropolitain de l'archevêque de Bourges au XIII^e siècle. In: *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVI, 1930.

LAJARD, F. Gilles de Rome. Religieux, Augustinien, Théologien. In: *Histoire Littéraire de la France*. Paris, 1888. XXX.

LAJARD, Félix, Gilles De Rome, In: *Histoire littéraire de la France*. Paris: Imprimerie Nationale, vol. XXX. 1888.

LAMBERTINI, R. A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egidio Romano. Medioevo, XIV, 1988.

LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1983.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

- LECLERCQ, J. La renonciation de Célestin V et l'opinion theologique em France du vivant de Boniface VIII. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*. XXV, 1939.
- LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LITTA, Pompeo. *Famiglie celebri italiane*. Milano: Giusti, vol. III, fasc. 37, 1819.
- LUNA, C. Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Belo: il discorso De potentia domini pape di Egidio Romano. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale III*. 1992.
- LUNA, C. *Repertorio dei Sermoni, Aegidii Romani Opera Omnia I. 6*. Florence: Olschki, 1990.
- LUNA, Concetta. *Aegidii Romani Opera Omnia, I.1/3*. Catalogo dei manoscritti: Francia. Parigi edit. Firenze: Olschki 1998.
- LUNA, Concetta. La lecture de Gilles sur le IV livre des sentences. Les extraits du Clm 8005. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. n.57. 1990.
- LUNA, Concetta. La Reportatio della lettura di E. R. sul libro III delle Sentenze e il problema dell'autenticità dell'Ordinatio. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. v. I. 1990.
- MACARRONE, M. Potesta directa e Potesta Indirecta nei teologi del XII e XIII secolo. In: Sacerdozio e Regno: da Gregorio VII a Bonifacio VIII. *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Vol. XVIII. Pontificia Università Gregoriana. Roma. 1954.
- MAIER, A. Due documenti nuovi relativi alla lotta dei cardinali Colonna contro Bonifacio VIII. In: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, v. 3, Roma.
- MANDONNET, P. La carrière scolaire de Gilles de Rome. In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. v.4, 1910.
- MARIANI, Ugo. *Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.
- MARINI, A. L'abdicazione di Celestino V nella mentalità religiosa francescana contemporanea. In: *Celestino V e i suoi tempi: realtà spirituale e realtà politica*. Atti del 4° Convegno storico internazionale. Ed. W. CAPEZZALI, L'Aquila, 1990.
- MATTIOLI Nicola. *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna*. Roma: Tipografia della Pace, 1896.
- McGRADE, A.S. (Org). *Filosofia Medieval*. Tradução de André Oídes. São Paulo: Idéias & Letras, 2008.
- McGRADE, Arthur Stephen; Kilcullen, John. ed. Commentary and questions on Book III of Aristotle's politics Peter of Auvergne . In: *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts: Volume 2, Ethics and Political Philosophy*. Cambridge University Press, 2001.
- MCILWAIN, Charles Howard *The growth of political thought in the West: from the Greeks to the end of the Middle Ages*. New York, 1932.
- MERCATI, A. Il decreto e la lettera dei Cardinali per l'elezione di Celestino V. In: *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*. 48. 1932.
- MERTENS, Dieter. *Il pensiero politico medievale*. Bologna: Il Mulino, 1999.

- MIETHKE, Jürge. *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestà papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*. Padova: Editrici Franciscane, 2005.
- MIETHKE, Jürge. *Las ideas políticas de La Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- MINNUCCI, G. *La Unam sanctam: tra ecclesiologia e diritto*. In: Primi spunti per una rilettura. Anagni, Italy. Archivio di Stato, Collana Archivio per la storia del diritto medioevale e moderno, 2003.
- MINNUCCI, Giovanni. Poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis. Bonifacio VIII dalla 'Unam sanctam' allo 'schiaffo' di Anagni. *Atti del convegno di studi per i 700 anni dalla fondazione dell'Università degli Studi di Roma 'La Sapienza'*. Roma/Anagni, 9-10 maggio 2003. Rome, 2008
- MOLENAER, Samuel Paul. *Introdução ao: Li livres du gouvernement des rois: a XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum*, New York, The Macmillan company: London, Macmillan, 1898.
- MORGHEN, R. *Il cardinale Matteo Rosso Orsini e la crisi del pontificato romano alla fine del secolo XIII*. In: *Tradizione religiosa nella civiltà dell'Occidente cristiano*. Saggi di storia e di storiografia. Roma, 1979.
- NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis*. Brill. Leida. 1984.
- NOLAN, K. The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body According to Giles of Rome. A Historical Study of a Thirteenth-Century Problem, *Studia Ephemerides In: Augustinianum*. vol. 1 Rome, 1967
- OAKLEY, Francis. *Los siglos decisivos: la experiencia medieval*. Trad. Nestor Miguez, Madrid: Alianza, 1980.
- OAKLEY, Francis. *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*. Boston 1999.
- OAKLEY, Francis. *The conciliarist tradition: constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*. Oxford: University Press, 2003.
- OLSZEWSKI, M. De plurificatione intellectus possibilis of Giles of Rome. Two historical questions. In: *Studia Mediewistyczne*. n. 32. 1997.
- ORTROY, F. S. Pierre Célestin est ses premiers biographes. In: *Analecta Bollandiana*. XVI. 1897.
- OXILIA, Ugo; BOFFITO, Giuseppe. *Un trattato inedito di Egidio Colonna*. Firenze: Successori B. Seeber, 1908.
- PALACIOS MARTIN, Bonifacio. El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de principes (1250-1350). In: *Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350*. XXI Semana de Estudios Medievales.
- PERINI, D. *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis*. Firenze: Scriptorum Itali, Typografia Sordomuti, vol. 2, 1929.
- PICHÉ. *La Condamnation Parisienne de 1277: Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: J. Vrin. 1999.
- PIO, Bernardo. La propaganda politica nel contenzioso tra Bonifacio VIII e i Colonna. In: *la propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001.

- POOLE, Reginald Lane. *Wycliffe and movements for reform*. Longmans. Green: Londons. 1911.
- PREVITE-ORTON, C. W. *Historia da Idade Média*. Vol. V . Ed. Presenca, Lisboa: 1972.
- PUNTA, Francesco del, DONATI, Silvia; LUNA, Concetta. Egidio Romano: In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 43, 1993.
- RASHDALL. *The Universities of Europe in Middle Ages*. 3 volumes. Oxford, 1956.
- RENAN, Ernest. *Averroès et l'averroïsme. Essais historique*. Paris: Michel Lévy Frères, 1861.
- RENNA, Thomas. Kingship in the Disputatio inter clericum et militem. In: *Speculum* n. 48. 1973.
- RINCON, David Nogales. Los espejos de principes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval. In: *Medievalismo*: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales, no. 16.
- RIVIÈRE, Jean. *Le problème de l'église et de l'État au temps de Philippe le Bel: étude de théologie positive*. Spicilegium sacrum lovaniense. Louvain: Paris, 1926.
- ROBERT WIELOCKX, Apologia. In: *Aegidii Romani Opera Omnia, Opera Theologica*. III. 1. Firenze: Olschki, 1985.
- RUIZ, Teófilo. *Reaction to Anagni*. Washington D.C. : Catholic Univ. of America Press: 1979.
- RUSSO, R. *Il secolo di Celestino V. Il papa sequestrato*. Sulmona. 1994.
- S. BONAVENTURA. *Opera Omnia*. Quaracchi: studio et cura pp. Collegii. Vo. V, 1891.
- SANTANA, Eliane Veríssimo de. *Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere : a continção régia por meio das virtudes no tratado De Regimine Principum de Egidio Romano / Dissertação de Mestrado – Curitiba, 2013*.
- SANTANA, Eliane Veríssimo de. Razón derecha para bien obrar: A virtude da Prudência como elemento norteador da prática política no Espelho de Príncipe de Egidio Romano (1243-1316). In: *Anais eletrônicos: O ofício do Medievalista*
- SANTANA, Eliane Veríssimo; DIEHL, Rafael. Mesquita. "Vincere vitia et se ipsum virtus est morum - As virtudes como instrumentos políticos nos Espelhos de Príncipes de Egidio Romano e Álvaro Pelayo. In: *Anais do V Congresso Internacional de História*, 2011, Maringá, 2011.
- SANTANA, Eliane Veríssimo; FERNANDES, Fátima Regina. *Buona e leale, esprovata e quieta* : Aspectos da imagem feminina na literatura pedagógico-política no século XIII. O tratado *De Regimine Principum* de Egidio Romano. In *Mulier aut Femina: Idealismo ou realidade da mulher na Idade Média*. Mirabilia 17 (2013/2) Jul-Dez 2013.
- SANTANA. Eliane Veríssimo de. Antes de exaltar, conter: a leitura do *De regimine principum* de Egidio Romano como um *speculum* de delimitação do poder régio. In: *Revista história e cultura*. Franca -SP, v.2, n.3 (especial), p.500-521, 2013.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *Filosofia Medieval: Das Origens Patrísticas à Escolástica barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.
- SCHABEL, Christopher. *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*. Leiden and Boston: E.J. Brill, 2007.
- SCHAFF, Philip. *History of the Christian Church. Volume VI: The Middle Ages*. A.D. 1294-1517.

- SCHIMMELPFENNIG, Bernhard. *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento*. Viela. 2006: Roma.
- SCHIMMELPFENNIG. *Papal Coronation*. In: *Dictionary of the Middle Ages*. New York, 1983.
- SCHULZ. *Peter von Murrhone - Papst Celestin V - na Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, XVII. 1897.
- SECELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- SIMONETTA, Stefano. Filippo Il Belo, Enrico VIII e la Disputa inter clericum et militem. In: BRIGUGLIA, Gianluca; SIMONETTA, Stefano. *Filippo il Belo e Bonifacio VIII. Scritti Politici di una disputa*. Bergamo: Lubrina Editore. 2002.
- SOUZA, J. A. de C. R. *O reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. EDIPUCRS, Porto Alegre. 1995.
- SOUZA, José Antônio de C.R. de Souza. A Renúncia do Papa na visão de um Pensador Medieval: Pedro de João Olivi o. Min. (1248-98). *Teocomunicação*. Revista Quadrimestral de Teologia da PUCRS, n. 128. 2000.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de. Antes que houvesse clérigos. In: *Trans/Form/Ação*. Revista de Filosofia. UNESP. São Paulo. Vol.37, n.3. 2014.
- SOUZA, José Antônio de. O pensamento gelasiano a respeito das relações entre Igreja e o Império Romano Cristão. *Leopoldianum*, n. 31, 1984.
- SOUZA. José Antônio de C. R. *A gênese do conciliarismo*. In: *Leopoldianum*, n. 21, 1981.
- SOUZA. José Antônio de C. R. de. A Eleição de Celestino V e crise da Igreja no final do Século XIII. In: *Veritas*, 155 .1994.
- STICKLER, A. M. *Il gladius negli atti dei concilli e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Claravaux*. Salesianum. n. 13. Torino: 1951.
- STRAYER, Joseph R. Defense of the Realm and Royal Power in France. In: *Medieval Statecraft and the Perspectives of History*. ed. John F. Benton and Thomas N. Bisson. Princeton, 1971.
- STRAYER, Joseph R. *The Reign of Philip the Fair*. Princeton: Princeton UP. 1980.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A disputa entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei Filipe IV no Final do Século XIII. *Revista Teocomunicação*. Porto Alegre, 2007.
- TE VELDE, Rudi A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Brill, Leiden-New York-Köln 1995.
- THERY, Julien. *Allo scoppio del conitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII: l'aare Saisset (1301)*. Primi spunti per una rilettura. Anagni, Italy. Archivio di Stato. 2003
- THESEIDER. Eugenio Dupré. Bonifacio VIII. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Volume 12, 1971.
- THIJSEN. J. M. M. H. 1277 Revisited: A New. Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome. In: *Vivarium* 35. 1997.
- THIJSEN. J. M. M. H. *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*. The Middle Ages Series. Philadelphia, 1998.

- TIERNEY, Brian. *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. New York, Cambridge University Press, 1968
- TIRABOSCHI, Girolamo. *Storia della letteratura italiana*. Napoli: Stamperia de' Classici, 1833.
- TISATO, Renato. *Il Pensiero Politico Medioevale. S. Tommaso, Dante, Egidio Romano, Guglielmo di Ockham, Marsilio*. Treviso: Canova, 1955.
- TRAPÈ, Agustino. *Egidio Romano. Enciclopedia Italiana V*. Città del Vaticano: 1950.
- TRAPÉ, A. La teologia della storia nel De Civitate Dei di S. Agostino. In: *Matteo Novelli e l'Agostinismo politico del Trecento*. Atti del I Convegno sul pensiero agostiniano. Palermo, 1981.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *A Universidade Medieval*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.
- ULLMANN, W. *Il pensiero politico del medioevo*. trad. it. de R. Lauretta. Editori Laterza: Bari, 1984.
- ULLMANN, Walter. *Escritos sobre teoria politica medieval*. Buenos Aires: EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 2003.
- ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la edad media*. Barcelona: Ariel, 1997.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- VERGER, J. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: Edusc, 2001.
- VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: Edusc, 1999.
- VIDAL, J. M. Bernard Saisset, évêque de Pamiers (1232–1311). In: *Revue des Sciences Religieuses* 5. 1925.
- VIEIRA, Domingos; AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal: 1256-1834. Centro de Estudos de História Religiosa*. Universidade Católica Portuguesa, 2011.
- WIELOCKX, R. Autour du procès de Thomas d'Aquin. In: Ed. A. Zimmermann. *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung*. Berlin, 1998.
- WILKS, Michael. *The problem of sovereignty in the latter middle ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge. 1964.
- WIPPEL, J. The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris. In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*. vol. VII, 1977.
- WOLTER, Hans, BECK, Hans-Georg. *Storia della chiesa*. Civitas Medievale XII-XIV secolo. V. Milano: Jaca Book, 1975.
- ZLATIC, Carlos Eduardo; SANTANA, Eliane Veríssimo. Homens de cultura na Baixa Idade Média ocidental: aspectos da formação erudita. In: *Vozes, Pretérito & Devir: Dossiê Temático: Intelectuais, historiografia e literatura*. Ano II, Vol. III, Num.I Teresina: 2014.
- ZUMKELLER, A. Henri de Friemar, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. VII. 1969.
- ZUMKELLER, Adolar. Chiesa e Stato secondo la dottrina ierocratica di Egidio Romano, in

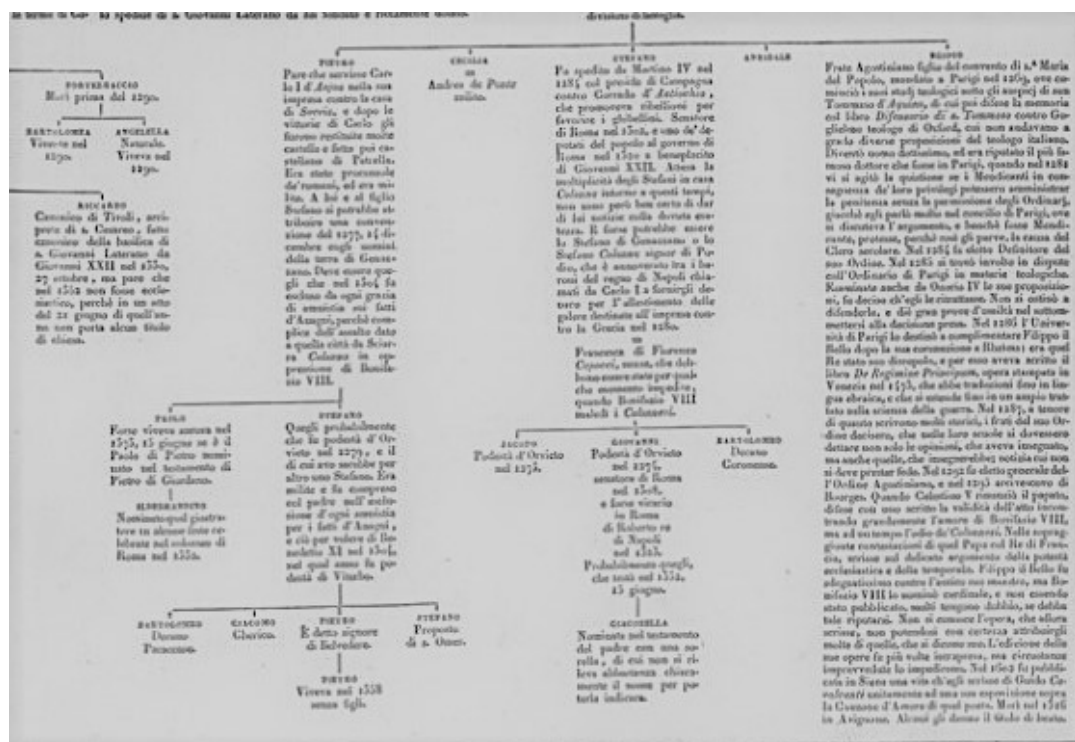
Matteo Novelli e l'Agostinismo Politico del Trecento. Atti del Primo Convegno sul pensiero agostiniano. Palermo, Edizioni Augustinus. 19-20 gennaio 1981.

ANEXOS

Anexo 01



Sala do Palácio de Bonifácio VIII onde teria ocorrido o suposto episódio do *Schiaffo* (foto: arquivo pessoal)





Coluna conhecida como *Colonna de Marco Aurélio*, localizada na região central de Roma, próximo a Igreja de *Santa Maria del Popolo* (foto arquivo pessoal)



Praça onde está localizada a citada coluna (foto arquivo pessoal)



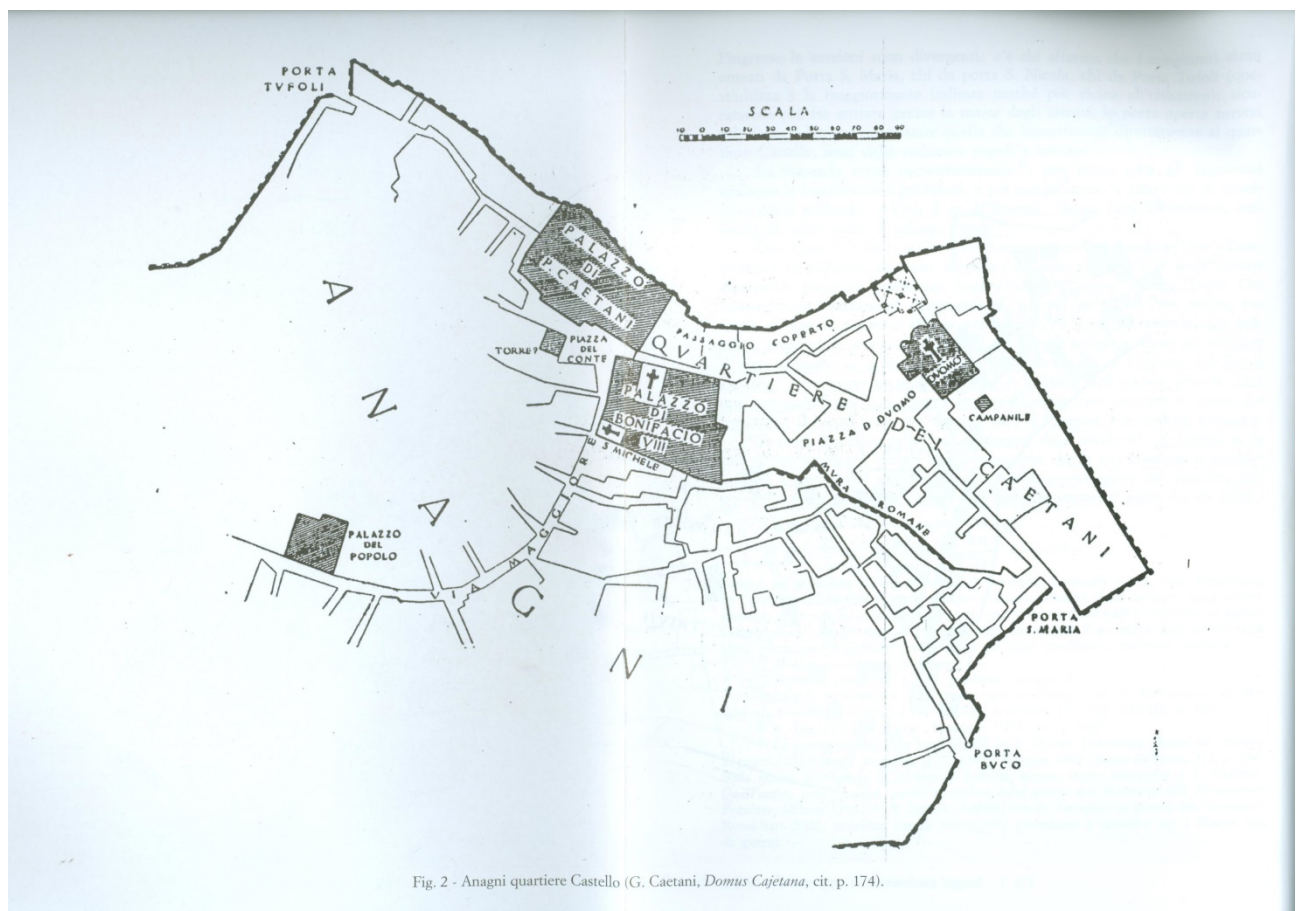
Representação de Egídio Romano em uma das edições de seu tratado especular, essa em especial datada do século XIV. Gouvernement des princes. Autor anônimo. 1372 Besançon - BM - ms. 0434. f. 103 -244v. Disponível em: <http://www.enluminures.culture.fr/>



Representação de Egídio Romano apresentando seu *De regimine principum* em uma das edições de seu tratado especular, essa em especial datada do século XIII. *Gouvernement des princes*. Henri de Gauchy (traducteur) 1282 . f. Dole - BM - ms. 0157 . f. 001 Disponível em: <http://www.enluminures.culture.fr/>

Representação de Egídio Romano apresentando seu *De regimine principum* em uma das edições de seu tratado especular, essa em especial datada do século XIV. *Gouvernement des princes*. Autor anônimo. 1372 Besançon - BM - ms. 0434. f. 103 -244v. Disponível em: <http://www.enluminures.culture.fr/>





Mapa dos Castelos da Família Caetani. Retirado do Livro: GIAMMARIA, Gioacchino. *Lo schiaffo a Bonifacio VIII. In: Lo schiaffo a Bonifacio VIII e altre ricerche di storia medioevale anagnina. Istituto di Storia e di Arte del Lazio Meridionale. Documenti e studi storici anagnini. n. 20. Anagni. 2004.*



Representação de Bonifácio VIII nas Crônicas de Vilanni, disponível em:
[http://digi.vatlib.it/view/MSS_Chig.L.VIII.296 fl 175v](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Chig.L.VIII.296_fl_175v)



Representação de Bonifácio VIII nas Crônicas de Vilanni, disponível em:
[http://digi.vatlib.it/view/MSS_Chig.L.VIII.296 fl 176](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Chig.L.VIII.296_fl_176)



Foto externa do Palácio de Bonifácio VIII nos dias atuais. (Foto tirada em julho de 2015. Arquivo pessoal)



Lápide mortuária de Bonifácio VIII. Encontra-se na Basílica de São Pedro no Vaticano. (foto: arquivo pessoal)